卡尔·巴特神学研究

张旭 著

上海人民出版社

VISIT...

LANZAROTE Caliente.com

卡尔·巴特神学研究

张旭　著

上海人民出版社

图书在版编目（**CIP**）数据
卡尔·巴特神学研究 / 张旭著．—上海：上海人民出版社，2005
ISBN 7-208-05552-1
I．卡…　II．张…　III．巴特—神学—思想—研究　IV．B979.952.2
中国版本图书馆CIP数据核字（2005）第012628号
出 品 人 施宏俊
责任编辑　贾超二
装帧设计　王晓阳



卡尔·巴特神学研究
张　旭　著

出　　版　世纪出版集团　上海人民出版社
　　　　　（200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc）
出　　品　世纪出版集团　北京世纪文景文化传播有限公司
　　　　　（100027 北京朝阳区幸福一村甲55号4层）
发　　行　世纪出版集团发行中心
印　　刷　北京华联印刷有限公司
开　　本　635×965毫米　1/16
印　　张　22.5
插　　页　2
字　　数　357,000
版　　次　2005年4月第1版
印　　次　2005年4月第1次印刷
ISBN 7-208-05552-1/B·468
定　　价　32.00元

目录

第一部分　巴特神学概论
第一章　巴特的地位、生平和思想
第二章　巴特的神学概念
第二部分　审判的上帝：巴特的危机神学
第三章　巴特的神学突破
第四章　巴特的新解释学：原历史与历史主义的危机
第五章　辩证神学：上帝之道与神学
第三部分　启示的上帝：上帝之道和三位一体论
第六章　走向教义学神学
第七章　上帝之道及其三种形式
第八章　三位一体的启示论
第四部分　恩典的上帝：拣选论、创世论与和解论
第九章　恩典的类比与恩典拣选的自由
第十章　创世论与上帝的人性
第十一章　和解论：基督中心论
第五部分　上帝、耶稣基督与教会：神学与政治
第十二章　教会论与神学政治
附录
附录一：卡尔·巴特年谱
附录二：巴特研究文献综述
附录三：《教会教义学》的结构与内容
附录四：参考文献
跋

献给我的朋友
李猛和杜萌若

第一部分　巴特神学概论

第一章　巴特的地位、生平和思想

第一节　谁是卡尔·巴特？为什么是卡尔·巴特？

卡尔·巴特（Karl　Barth，1886—1968）是“我们时代最伟大的神学家”。巴特之所以是“我们时代最伟大的神学家”，是因为他最深刻、最本己、最彻底、最清晰地重返到基督教的本质之上。没有一个基督教神学家能在全面、细致、深刻、自由地阐述基督教的基本福音信息上与巴特相比。就基督教福音信息的核心而言，可以说，巴特说尽了基督教教义的一切。作为一个返回到宗教改革的新教正统的“新正统主义”神学家，宗教改革精神的彻底实现者，巴特超越了三个世纪以来的现代新教神学，超越了“19世纪神学教父”施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher, 1768—1834），超越了现代自由主义神学，但又绝非重蹈新教正统神学派的陈腐老路；作为一个返回到加尔文宗正统的“极端加尔文主义”神学家，巴特克服了路德宗的狭隘，克服了路德（Martin Luther）的“因信称义”和“两个王国”（Zwei-Reiche-Lehre）学说的“巨大的消极性”，也克服了加尔文宗与路德宗的分歧；作为一个现代神学家，甚至是第一个后现代神学家，巴特以其特有的既激进又传统的方式、无比渊博的神学知识、护持正统的护教信念，打开了天主教与新教对话的可能性，打通了教父思想和中世纪经院思想与新教之间的桥梁，跻身于加尔文（John　Calvin）、路德、托马斯·阿奎那（St. Thomas Aquinas）和拉丁教父奥古斯丁（Augustine）四个基督教巨人之列，是当之无愧的20世纪“教会博士”（doctor ecclesiae）。巴特煌煌近万页的《教会教义学》是20世纪惟一在数量上和质量上能与奥古斯丁和阿奎那的经典著作相媲美的“神学大全”（summa　theologica）。巴特以一种前所未有的方式超越和更新了基督教2000年的自我理解，因而成为我们时代对基督教福音信息阐发得最深刻、最本原、最全面的神学家。巴特是无可争议的“20世纪基督教教父”（Kirchenvater des 20. Jahrhunderts）。

巴特作为无可争议的“20世纪基督教教父”，其名位列于20世纪所有神学家之上。巴特不仅是20世纪欧陆基督教神学的主宰者，而且也是英美神学中的主角之一。可以毫不夸张地说，在今天不理解巴特，就不会理解整个基督教神学的深义和基督教教会的根基，就不会理解20世纪基督教神学和教会为何会如此这般地发展，就不会理解基督教神学与教会未来发展的趋势。在20世纪基督教神学中，布尔特曼（Rudolf Bultmann）、蒂利希（Paul Tillich）、麦金托什（Douglos Macintosh）、朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）、莫尔特曼（Jürgen Moltmann）、潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）、云格尔（Ernst Jüngel）、奥特（Heinrich Ott）、托伦斯（Thomas F. Torrance）、巴尔塔萨（Hans Urs Von Barlthasar）、汉斯·昆（Hans Küng）等这些神学家都是顶尖的神学大师，但是，如果没有巴特在一战后的神学革命的奠基，他们独立发展的神学根本是不可想像的。他们或是巴特的朋友和战友，或是巴特的学生、私淑弟子或再传弟子，巴特在深深地影响了他们做神学的起点和方式；只有当他们在“影响的焦虑”下激烈地批判巴特以求摆脱这一影响时，他们才能开出一片独立的神学领域。巴特总是处于争议和批判的中心，这显示了他在基督教神学中无处不在、无可回避的重要性。巴特也拥有无数支持者，这是一个数目庞大的人群，人们称之为“巴特派”，就像在哲学领域中存在一个国际的海德格尔派一样。巴特派既不是小组和帮派，也没有“隐秘的教诲”，巴特也不是他们的领袖，毋宁说是作为巴特神学思想主题的上帝之道成为他们的导师，即“耶稣基督导师”。他们之所以成为巴特派，完全是为巴特所阐发的基督教的福音的纯正性和丰富性所吸引，完全是为巴特阐发基督教福音的自由而优美的方式所吸引。无论是巴特的支持者，还是他的反对者，没有人会轻率地否认巴特作为“20世纪基督教神学教父”的地位和作用。是巴特彻底扭转了三个世纪的现代新教神学适应现代性的方向，彻底批判了“神学的现代性”和“现代性的神学”，由此而奠定了相对于宗教改革的新教而言的20世纪“新新教”的基础。

巴特作为“20世纪基督教教父”，像路德一样，是一位在这个世界上大声宣告上帝之道的“先知”。在一战之后，巴特带着近乎先知的愤怒，在现代神学追逐“基督教文化”、“基督教的先验性”、“基督教的历

史性”以及“宗教哲学”、“宗教社会学”、“宗教人类学”的学术乐园中，发出了“上帝的狗”的狮子吼般谴责和愤怒之声。如果说尼采的“上帝之死”只不过被基督教视为一个异教徒的狂言的话，那么，一战的“战争经验”就成了他们真真切切的“上帝经验”，也就是“宗教的上帝之死”的经验。这个时代的信仰状况用尼采的话“上帝之死”来概括的话，它是持续两三个世纪的历史事件，是现代性发展到极端的“欧洲虚无主义”的病症。从各种视角对“上帝之死”的历史事件的论述都是从尼采对现代性的判断而来，在基督教与神学中，“上帝之死”也不可避免地引出信仰问题和上帝问题，这是基督教及其神学面临的根本困境：在彻底无神论的时代中，信仰上帝意味着什么呢？在历史主义和实证主义的批判研究下，耶稣基督到底是谁？在宗教消亡的时代中，基督教的教会到底是一个什么样的组织呢？这一问题不仅是一战的欧洲人所追问的问题，也是整个20世纪困扰西方人的基本问题。巴特的危机神学正是对尼采的“上帝之死问题”的回应。巴特严厉批判了近三个世纪的现代神学所导致的基督教的危机。巴特的愤怒不仅仅是对现代社会的谴责，而且首先乃是对基督教教会和基督徒以及那些现代神学家的谴责。巴特谴责基督教教会和作为宗教人的基督徒把自己抬得比上帝还高，为了自身的生存、权力和荣耀已经忘记了自己乃是耶稣基督的教会，完全蜕化成彻头彻尾的自我称义的世俗组织。巴特谴责整个现代神学，尤其是德国哲学家和神学家从爱克哈特到波墨、从路德到康德、从黑格尔到施莱尔马赫根本无视上帝与人之间绝对距离的神秘主义、内在论和中介神学（Vermittlungstheologie）的传统。可以说，巴特180度地彻底扭转了三个世纪以来基督教神学方向，尤其是在20世纪初发展到极致的现代自由主义神学。

在巴特看来，19世纪的神学方向是由“19世纪的神学教父”施莱尔马赫定下了基调。施莱尔马赫开启了19世纪蔚为壮观的霍夫曼（Johanne Von Hofman）的爱尔兰根派神学、图宾根的贝克（Johann Tobias Beck）圣经神学、施韦策（Alexander Schweizer）的中介神学等几大神学流派。代表了19世纪现代神学的顶峰的利奇尔学派继承和开拓了施莱尔马赫的现代神学路线，强调上帝之国、称义、和解的伦理性、历史的耶稣的人性以及历史批判法的研究方法。晚期利奇尔学派的三位自由神学大师赫尔曼（Wilhelm

Herrmann）、哈纳克（Adolf Von Harrack）、特洛尔奇（Ernst Troeltsch）完善了施莱尔马赫的现代神学范式。然而，巴特却从他们身上以及从整个19世纪神学中看到了现代基督教神学和教会对现代世界的节节退让，对上帝之道的步步背离。于是，巴特在德国发出了振聋发聩的"瑞士人的声音"。在第一次世界大战之后，巴特对基督教教会及其三个世纪的现代神学的批判，就像是路德对天主教教会及其经院神学的批判一样，迅速点燃了20世纪第一场神学革命之火。汉斯·昆将巴特这一神学革命描述为："从主体体验和虔敬感到圣经；从历史到上帝的启示；从宗教谈论上帝概念到上帝之道的宣道；从宗教和宗教性到基督的信仰；从人的宗教需求到全然相异的上帝和只在耶稣基督身上启示自身的上帝。"[1]

巴特领导了20世纪基督教神学的第一场革命，也领导了20世纪基督教教会的伟大复兴运动。作为加尔文宗的神学家，巴特不仅对加尔文神学的复兴居功至伟，而且也对"路德复兴运动"起到了举足轻重的作用；他不仅对加尔文宗教会改革影响深远，同样也对德国路德宗教会的发展有着不可替代的影响。不仅如此，天主教教皇庇护十二世就曾说过，这位加尔文宗的新教神学家是托马斯·阿奎那以来最伟大的神学家。在这位无比尊敬巴特的教皇的眼中，路德、加尔文、茨温利（Huldrych Zwingli）、施莱尔马赫这四位新教的大人物作为新教神学家似乎还都比不上巴特伟大。这其中的道理就在于，巴特把新教与天主教的"分家"视为基督教莫大的耻辱，他试图把分裂的基督教教会重新奠基在耶稣基督的上帝之道之上。因此，巴特在批判天主教的谬误的同时，仍然十分关注天主教，积极促进基督教的统一和普世运动。巴特说过，他的《教会教义学》既不是路德宗的，也不是加尔文宗的，而是一种普世的教义学。[2] 将巴特视为"父亲般的老师"的天主教神学权威汉斯·昆在1969年明斯特的巴特逝世纪念会上称，巴特是我们时代"新教和天主教双方的教会神学博士"。

即使对于那些对基督教和基督教神学毫不感兴趣的人来说，当他领略了巴特的思想的时候，他也必会承认巴特乃是我们时代的"思想巨人"。作为一位"伟大的著作家"，巴特对我们时代所关注的各种问题作出了积极的回应。巴特并不是一个退回到基督教的古老城堡、困守在学院神学的高深围墙中的"基督教骑士"或"基督教的守灵人"，他满

怀激情地关注这个耶稣基督曾经生活和爱过的世界，他以他自己的方式和视角思考它，理解它，回应它，批判它，改变它。巴特也经常和那些哲学家对话，有过去的，也有同时代的。他饶有兴致地谈论笛卡尔、卢梭、莱布尼茨、康德、黑格尔、费尔巴哈、克尔凯郭尔、海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特，和他们一起争论，并给出自己独到的见解。最令哲学家敬重的是，巴特从不依傍于某种哲学，无论是传统的，还是时髦的，而他同时又能提出富有创见的思想。甚至在很多重要的哲学问题上，人们也不能无视巴特的贡献。因此，即使是从非神学非哲学的视角来看巴特，他也是我们时代独树一帜的“思想巨人”。

作为20世纪第一场神学革命辩证神学革命运动的领导者，早年的巴特和哲学中的维特根斯坦与海德格尔、政治哲学中的施米特、文学中的卡夫卡的思想风格和语言风格颇有相似之处，他们同属于“德国表现主义”的时代。“危机神学”的名字本身就深深地打上了时代的印记，巴特的危机神学的语言和表达属于那个时代的情绪。巴特领导的这一场青年神学运动彻底地扭转了基督教神学三个世纪的方向，开辟了基督教历史上的一个时代。因此，作为一位影响了20世纪历史进程的人物，巴特也是一位伟大的历史人物。但是拥有好基督徒德性的巴特太过于谦卑了，在他看来，任何人都不配称得上“伟大”这个形容词，这个词语仅仅属于上帝的荣耀。在我们看来，作为一个伟大人物的巴特，他领导的神学革命的影响远远超出了神学界和基督教教会，而成为影响整个欧洲知识界乃至欧洲日常生活的重要的历史事件。就此而言，巴特也是一位超出于基督教神学和教会之外的“世纪人物”。

巴特之所以是一位世纪历史人物，不仅仅因为他是“20世纪基督教神学的教父”，也不仅仅是因为他是“新新教”和基督教普世运动的奠基人，而且还因为巴特从一开始就是一个“政治人”。巴特年轻的时候就受到库特和拉加茨的宗教社会主义以上帝之国之名批判基督教宗教的影响，摆脱了赫尔曼的宗教个体主义，摆脱了对“宗教与文化”的自由主义浪漫情结，摆脱了故步自封的学院神学，摆脱了无神论时代的信仰的防御性姿态，积极参与瑞士和德国的社会民主党的活动。在瑞士小镇萨芬维尔做十年牧师的时候，人们称他是“红色牧师”。在20世纪20年代，作为一个生活在德国的外国人，这一身份限制了他的政治活动，但是当1933年纳粹兴起的时候，巴特就成为了一个领导少数派

的认信教会（der Bekennende Kirche）抵抗纳粹的教会领袖。巴特认为，认信耶稣基督的基督徒对此世的正义负有不可推卸的责任和义务。二战以后，巴特又积极倡导基督教普世运动。戈尔维策（Helmut Gollwitzer）、马夸尔德（Friedrich-Wilhelm Marquardt）、文策勒（Peter Winzeler）等人都认为巴特是一个“宗教社会主义者”，巴特的神学是一种“自由的神学”，一种“抵抗神学”，一种“政治神学”。如果忽略了巴特对时代处境的积极反应，就不能全面理解巴特的为人，也无法理解巴特神学的意图和力量。将巴特作为“经典神学家”对待，这毫无疑义；但将巴特的神学彻底学院化，就把巴特变成了一个保守的老派人物了。巴特既不是巴特左派所描述的激进的“宗教社会主义者”，也不是巴特右派所描述的保守的教义学神学家。

让我们以巴特的弟子戈尔维策在《教会教义学》精选本导言中的精彩描述来概括巴特的影响和地位。他说：“自宗教改革以来，没有一个新教神学家像巴特这样受到罗马天主教神学的如此重视。他的著作为新教与罗马天主教的争辩带来了一个崭新的局面。没有他的贡献，基督教对德国纳粹主义的反抗，或林林总总的基督徒和教会与东欧共产主义的斗争，以及普世教会运动的发展都是不可想像的。它对于年轻的亚洲和非洲传教教会，对他们在面对民族主义和宗教调和主义运动的形势下所做出的重要抉择的影响，并不比对日常每周一次、不可计数的布道活动的影响要少。在这些布道中，布道者和听道者往往很少意识到，如果没有巴特的这一《教会教义学》为引导，布道将是多么奇怪的景象。作为文学和学术著作，它是书桌上的产物。然而，它并没有局限于文学和学术的范围，而是对20世纪基督教教会的现实生活和无数基督徒个人实践行为都产生了重要的影响。如果它没有伴随着可称之为‘从18、19世纪觉醒’的如此强烈的情感，它最终的效果可能就不会如此这般。”[3] 巴特作为改变基督教神学图景的神学运动领袖，作为改变基督教会立场的教会抵抗运动的领袖，他的地位如今已经为超出德语世界的整个西方神学界和普世的教会所公认。

我们如此描述巴特与渲染、宣传和吹捧无关，而是为理解巴特其人其学给出一个恰如其分的定位。理解一位远比我们学问渊博、心胸宽广、事业宏大、影响深远的人物是一件很难的事情。对于我们这些在生命中从未遭遇和体验过这类伟大人物的狭隘心胸来说，我们所见

到的无非是我们所力所能及见到的，对于巴特所达到的思想深度、事业的高度和影响的广度，我们可能无法想像，甚至会报以半信半疑的嘲笑。本书在此所作的，只是在一个极为谦卑的位置上理解巴特的一个尝试，一种努力。我们必须时刻提醒自己理解的限度，不为巴特过多地涂上我们的色彩，利用巴特贩卖自己的私货。我们期望阅读和理解巴特思想的丰富性与人性的丰富性，能提升我们的思想与人性。在理解巴特思想的丰富性之前，我们先去沿着他的生平，去理解他的人性的丰富性：巴特的身上显示出一种罕见的人性的光辉。

第二节　巴特的生平

1886年5月10日，卡尔·巴特生于瑞士巴塞尔的牧师之家。巴特之父弗里茨·巴特（Fritz　Barth，1856—1912）是贝克的晚年弟子，而巴特祖父弗朗兹·巴特则是贝克早年的弟子。[4] 巴特的父亲在巴塞尔大学受教于布克哈特（Jakob Burckhardt）、尼采、欧韦贝克（Franz Overbeck，1837—1905），后来他到了阿尔高州教区做了7年的牧师，20多年后，他的儿子也将来到这里做牧师。1889年，弗里茨·巴特到伯尔尼大学接替去图宾根大学的新约神学大学者施拉特（Adolf Schlatler）走后留下的教席，1895年成为伯尔尼大学新约神学和早期基督教会史教授。1904年，年轻的巴特就是从他父亲所在的伯尔尼神学系开始踏上他漫长的寻求上帝之道之旅的。作为学者和教师，父亲对于巴特是严肃认真的态度和坚定不移的信仰的楷模。弗里茨·巴特著有《新约导论》和《耶稣生平的主要问题》，处理的是19世纪末现代神学典型的主题。巴特之母安娜·卡塔琳娜（Anna　Katharina，1863—1938）是巴塞尔一个颇有名气的加尔文宗牧师之女，巴特的外祖母是大名鼎鼎的雅各布·布克哈特的堂妹。巴特的母亲对巴特要求也很严格，她用基督教的精神教育孩子。巴特从小就沐浴在一种典型的西方基督教家庭的氛围之中。巴特小时候的家庭和社会的生活环境都渗透了传统的基督教气息。巴特晚年依然对自己小时候在巷子里听到的外祖母阿贝尔·布克哈特写的儿歌“安息，安息，天堂的安息”和伯尔尼的牧师埃施巴赫（Robert　Aeschbacher）对他令人如坐春风的教育记忆犹新。巴特是这个基督教家中的长子，小名“卡里”（Karli）。巴特少

年时代最喜欢当士兵和诗人，后来还是自然而然地成为了牧师和神学家。巴特的二弟彼得·巴特（1888—1940）后来接替了他父亲在伯尔尼大学的神学教职；巴特的三弟海因里希·巴特（Heinrich Barth，1890—1965）是柏拉图专家，任教于巴塞尔大学哲学系。巴特在《〈罗马书〉释义》中坦言自己对柏拉图的理解受到海因里希的影响。不过，在神学与哲学的立场上，兄弟二人从一开始就分道扬镳。学生时代的海因里希不像卡尔那样热衷于参加各种社团组织和青年运动，他最终成为了一个大学者。巴特还有两个妹妹卡塔琳娜和格特鲁德。

1904年10月，巴特正式在他父亲所在的伯尔尼大学神学系开始了他的大学学习生涯。在这里巴特第一次读到康德的《实践理性批判》，这是对他的思想产生影响的第一本书。从1906年秋，巴特开始了他在德国的大学游学生涯。巴特大学学习漫游年代的大学老师全是当时最权威的自由派神学家：柏林大学的哈纳克、泽贝格（Reinhold Seeberg）、卡夫坦（Julius Kaftan）、衮克尔（Hermann Gunkel）；图宾根大学的海林（Theodor Haring）、于利歇（Adolf Julicher）、施拉特；马堡大学的赫尔曼、魏斯（Johannes Weiss）、拉德（Martin Rade）、海特缪勒（Wilheim Heitmuller）等，其中以哈纳克和赫尔曼对巴特影响最大。巴特游学的第一站是德国自由主义神学中心柏林大学，在那里他师从自由主义神学巨擘哈纳克。哈纳克是巴特父亲的好友，巴特对父亲般的老师哈纳克执弟子礼甚恭。若不是为了上帝之道，很难想像15年后，巴特会站在柏林大学大礼堂之上与他最尊敬的老师展开了一场“上帝之道与科学的神学”之间的激烈论战。在柏林大学期间，巴特也开始阅读施莱尔马赫的著作和赫尔曼的《伦理学》，并立刻成为二人热情的信徒。他们对巴特的影响直到《〈罗马书〉释义》（1919）第一版中还清晰可见。1907年秋，巴特遵父命去德国另一神学重镇图宾根大学师从他父亲的好友、新约神学学者施拉特。虽然施拉特的课程并没有吸引巴特，但是在以后对圣经的解释之中，巴特还是大量地参考了施拉特的著作。巴特对另一位图宾根的老师于利歇用历史批判法研究新约神学却甚为不满，而于利歇也是对《〈罗马书〉释义》最为猛烈的抨击者。巴特在图宾根大学的短暂时光收获甚微，值得一提的是他在这里第一次见到

了后来对他影响极大的小布鲁姆哈特（Christoph Blumhardt）。

1908年4月，巴特如愿以偿到马堡大学追随他心仪已久的自由神学一代宗师赫尔曼。对于巴特来说，赫尔曼的教义学和伦理学开创了截然不同于老自由派神学的新境界，意味着当代神学的顶峰。巴特通过全身每一个毛孔吸收着赫尔曼的思想。赫尔曼综合了康德的伦理学与施莱尔马赫的神学，强调信仰的自律性，这一思想方向对于巴特、布尔特曼以及海德格尔都产生了极其重大的影响，它使得巴特从进入神学之初就能以“信仰的自律”去怀疑如日中天的特洛尔奇的历史神学和文化神学，并最终使他走上了自己独特的神学道路。在马堡大学，巴特还遇到了两个神学上志同道合的朋友，图尼森和长他两岁的布尔特曼，两个人都与巴特保持了终生的私人友谊。在马堡大学，巴特还受到拉德、柯亨、那托普等老师的影响。自由神学领袖马丁·拉德是宗教社会主义运动领袖瑙曼的女婿，巴特的弟弟彼得后来娶拉德之女为妻。拉德非常器重巴特，巴特在1909年大学毕业后，受拉德的提携，就留在马堡大学协助拉德编辑自由主义神学的核心杂志《基督教世界》。近一年的工作使得巴特能大量阅读当代自由神学家如特洛尔奇、衮克尔、布塞特、韦恩勒等人的最新论文，对他把握当代神学大有益处。

1909年秋，巴特放弃了继续现代神学研究的方向，出任日内瓦德语教会牧师凯勒（Adolf Keller）的助理牧师。在这里巴特读完了加尔文的《基督教要义》，并为之深受触动。[5] 1911年7月，巴特出任阿尔高州萨芬维尔小镇的乡村牧师，在这里巴特度过了10年的光阴。曾在阿尔高州做了7年牧师的父亲出席了巴特在萨芬维尔的就职证道典礼。加尔文宗的牧师与其他教会的牧师不同，他要真正地担负起一个牧师的职责。巴特从牧师起家，长于布道，布道风格亲切感人。巴特整个一生都保持了一个加尔文宗牧师的本色，布道贯穿了他的早年教区主任牧师时期、反抗纳粹时期和瑞士生活时期。巴特晚年还十几年如一日，为监狱的犯人布道，其晚年神学也充满了祈祷和谢恩的布道风格。在萨芬维尔小镇，巴特每周主日要在教区布道一次，平时要探访村中的各家各户，还要为孩子们开坚振礼辅导班，坚振他们的信仰。巴特还为这个小镇建立了四个工会，帮助村民、工人向资方争取自己的权益，村里的人们都称巴特是“红色牧师”。正是在萨芬维尔做

乡村牧师的实践，使得巴特越来越疏远学院的现代自由神学而接近宗教社会主义运动。自由主义神学无助于作为牧师为小镇的人们争取各种权益的斗争实践，丰富的神学知识面对那些需要帮助的人们只能说出空洞的说教。

1913年3月27日，巴特与19岁的小提琴手内莉·冯·霍夫曼（Nelly von Hoffmann）在伯尔尼结婚，婚后生有子女五个。长子马库尔斯（1915—1994）子承父业，晚年也在巴塞尔大学神学系任新约神学教授。1914年第一次世界大战爆发，巴特素来敬重的那些德国神学家包括哈纳克在内，一夜间都成了支持德国皇帝威廉二世的“战争神学家”，自由主义伦理学的失败深深地触动了巴特，促使他与整个自由神学决裂。这成了巴特思想发展的第一个转折点，不仅对他自己，也对整个基督教神学都是至关重要的一个转折点。从此，巴特拒绝再追随布道上无助于事、向战争意识形态投降的自由派神学。1915年2月26日，巴特加入了瑞士社会民主党。像当时的许多热血青年一样，巴特介入了瑞士社会民主党为工人争取权益的运动，他开始受到基督教社会主义者库特（Hermann Kutler, 1869—1931）和拉加茨（Leonhard Ragaz，1868—1945）的影响，和他们一起激烈地反对他所出身的那个资产阶级，那个保守的市民社会，呼唤上帝之国，主张基督教介入社会运动。两年后，巴特与库特、拉加茨渐渐出现意见分歧，但这并不影响巴特对宗教社会主义运动的支持。巴特终其一生都支持瑞士社会民主党和德国社会民主党的社会主义政治观念，保持了对他所处时代的社会问题和政治问题无比浓厚的兴趣。巴特并不是一个学院中讲授教义的神学教授，一个埋首书斋中硕学博闻的学者，记住这一点，是理解他的神学的一个关键。

1915年4月，巴特在图尼森的鼓动下和他一起到巴德波尔（Bad Boll）去拜见小布鲁姆哈特。这次会见对于巴特意义重大，因为他从布鲁姆哈特那里学到了上帝之国的末世论后，才走出了库特和拉加茨的宗教社会主义的误区。巴特同时还在认真地阅读老布鲁姆哈特（John Christoph Blumhardt）的著作。从布鲁姆哈特父子那里，巴特学到了作为基督教的核心的上帝之国的末世论，这使他能避开神学的浪漫主义、唯心主义和虔敬主义的种种陷阱。末世论的希望正是《〈罗马书〉释义》第一版的主题和风格。通过布鲁姆哈特父子，巴

特还重新发现了新约的奥秘，获得了作为牧师进行布道的精神自由。正是在这种发现上帝之国的自由精神的激励下，巴特重新拿起了圣经，如饥似渴地阅读。1916年夏，巴特和图尼森开始着手研读保罗的《罗马书》，除了必要的教牧任务之外，巴特与图尼森全心地投入到对《罗马书》的阅读之中。[6] 他们面前的保罗书信就像是保罗刚刚写完的一样，保罗正在向他们说话，指引他们进入一个“陌生的新世界”，使他所接受的那些自由主义神学和宗教社会主义的信念彻底成了问题。就像五百年前钟楼悟道的路德一样，最终是圣经使巴特完全从新教自由主义中解脱出来。1917年2月6日，巴特在《圣经中奇妙的新世界》的演讲中宣称，在圣经中我们找不到历史，也找不到道德，也找不到宗教，那里是一个新的世界。那里没有人对上帝的思考，只有上帝对人的思考。圣经把我们从旧世界中解放出来，进入一个崭新的世界。

1918年8月16日，经过两年多紧张的研读和写作，巴特完成了一本厚厚的《〈罗马书〉释义》。这一年巴特32岁。在朋友佩斯塔罗齐的资助下，1918年年底《〈罗马书〉释义》在瑞士伯尔尼一家小出版社——柏什林出版社出版，销出三百本不到。[7] 1919年9月，巴特代替拉加茨出席了在德国图林根的塔姆巴赫举行的瑞士宗教社会主义会议，拉加茨本人留在瑞士为反对社会民主党加入第三国际作斗争。一开始人们还以为巴特是拉加茨的门徒，等到巴特作了著名的“塔姆巴赫演讲”（Tambacher Vortrag）即《社会中的基督徒》，人们才发现巴特是一个布鲁姆哈特的追随者。巴特说，上帝不是宗教社会主义所理解的在宗教领域中作为人们的需要的上帝，而是超越于世界之上的战胜苦难和死亡的力量，末世论的、带给人希望的、全然相异的上帝。上帝之国的“革命”超越了其他一切形式的宗教的或社会的革命。“塔姆巴赫演讲”中洋溢着布鲁姆哈特的“得胜的基督”（Christus Victor）的欢快精神，是《〈罗马书〉释义》中的思想的一种阐述。巴特的“塔姆巴赫演讲”在德国引起了剧烈的反响，布龙纳、布尔特曼、梅茨、戈嘉滕、罗森斯托克、迈尔、艾伦伯格、赫尔佩尔等一大批年轻人开始聚集在巴特周围。巴特突然发现，他已经在一夜之间成为新青年神学运动的核心。在那些年里，在餐桌上，在教室里，在会议上，在报纸上，在知识圈，在牧师中，人们谈论的名字只有一个：

卡尔·巴特，而《〈罗马书〉释义》也成为人们争相阅读的书。

《〈罗马书〉释义》的成功给巴特带来一个意外的收获，1921年，哥廷根大学神学系向他提出了邀请，请他出任归正宗神学教授。巴特将告别瑞士小镇萨芬维尔的10年牧师生涯，进入德国著名大学开始学者和神学教授的生涯。作为一个生活在德国的外国人，他也将告别布道和社会政治运动，开始繁忙的神学学术研究。用了11个月时间，巴特于1921年9月26日终于将《〈罗马书〉释义》从遣词造句到思想主题彻底地修改一遍，与第一版相比差不多是一本全新的书。巴特将第二版的思想转变归因于欧韦贝克、克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基、海因利希·巴特对他的影响。《〈罗马书〉释义》第二版成了20世纪基督教神学革命的第一本经典，它标志着19世纪新教自由神学的终结和20世纪新教神学的开端。《〈罗马书〉释义》第二版（521页）在德国著名的Christian Kaiser出版社出版。1932年，英国新约学者霍斯金斯翻译的《〈罗马书〉释义》（第二版）英译本出版。《〈罗马书〉释义》在德国出版后迅速风靡整个德国，不仅是神学界，而且它也进入了整个德国知识界和文化圈。此时，巴特已经成为20世纪新教神学第一场革命运动“辩证神学”的领袖。

1922年秋，辩证神学小组的喉舌刊物《时代之间》出版，标志着辩证神学学派的形成。杂志的名字“时代之间”取自戈嘉滕一篇论文的标题，鲜明地体现了他们对时代变革的理解和感受。本来马丁·拉德想把《基督教世界》交给巴特和梅茨编辑，未果。于是，梅茨、戈嘉滕和巴特决定在出版《〈罗马书〉释义》的Christian Kaiser出版社出版他们自己的新杂志《时代之间》。巴特20年代的文章和讲演绝大部分都刊登在《时代之间》上。除了巴特之外，《时代之间》的主要撰稿人还有布尔特曼和他的学生施利尔（Heinrich Schlier），巴特的同事佩特森，巴特好友洛尤和霍恩，布鲁姆哈特的女婿布鲁德，巴特的瑞士朋友沙德林、路德维希、利伯、克里斯特和布龙纳，巴特的弟弟海因利希等。《时代之间》在20世纪20年代是德国神学界最有影响的杂志之一。直到1933年巴特与辩证神学小组分裂，巴特与图尼森又出版了新的杂志《今日神学的生存》取而代之，《时代之间》杂志已经完成了它的历史使命。

1921年巴特来到德国，在路德宗占统治地位的哥廷根大学教授归

正宗神学，一直到1925年。作为在路德宗神学系的加尔文宗神学家，巴特试图沟通加尔文宗与路德宗，打破两个教派各自的偏颇和分歧。巴特的努力不仅对于当代加尔文复兴举足轻重，而且为当代路德复兴打开了道路。[8] 作为神学革命的领军人物，巴特是第一次踏上学院神学系的讲台，他要从头学起。巴特完成了从“时代的先知”向学院中的神学教授的转变。[9] 在哥廷根大学，巴特夜以继日、如饥似渴地深入研究他自己所属的归正宗神学传统，并由此上溯到中世纪天主教经院神学传统。巴特绝没有一般的新教神学家鄙视教父神学和中世纪神学传统的狭隘，他像聆听自己父兄的声音一样，吸收早期教父们的思想，这些思想对他日后的《教会教义学》的写作非常有用。巴特十分勤奋，他的勤奋弥补了他并非天才的资质。《教会教义学》也可以证明巴特超乎寻常的勤奋。巴特在哥廷根大学主讲《海德堡教理问答》、加尔文的《基督教要义》、茨温利神学、施莱尔马赫神学等归正宗神学课程。1924年的《哥廷根教义学》讲座也是他这一时期刻苦研究的成果。先知性的革命者现在开始讲起了最为传统和保守的教义学，这让他的老师哈纳克大感意外。

1924年，巴特的第一部文集《上帝之道与神学》出版，英译为《上帝之道与人言》。取名“上帝之道与神学”，表明了巴特自1916年以来一贯的立场，坚持神学的任务乃是聆听和顺从上帝之道，反对哈纳克以及整个自由神学的“科学的神学”或“历史的神学”。在1921—1923年，巴特和他的老师哈纳克为此进行了一场轰轰烈烈的论战，这场论争进一步扩大了辩证神学的影响。巴特的辩证神学派因此也被人称为“上帝之道神学派”。

在哥廷根大学，巴特与神学系的关系并不是很好，但与霍尔的弟子希尔施以及天主教神学家佩特森建立了良好的关系。1925年，巴特离开了哥廷根大学，来到天主教占统治地位的明斯特大学，教授教义学和新约解经学。巴特之所以选择明斯特大学，是因为1922年明斯特大学曾授予巴特神学博士学位，是对巴特最早表示欢迎和友好姿态的大学。来到明斯特大学之后，巴特有机会深入地了解天主教神学传统。巴特阅读了阿奎那的《神学大全》，请耶稣会大神学家普茨瓦拉参加他的研讨班。通过对天主教传统的接触和深入的理解，巴特更加明确了自己的新教立场。巴特拒绝天主教的“存在的类比”的传统，后

来发展了认识上帝的“恩典的类比”（analogia　gratia）论。巴特从天主教那里还学到了教会的重要性，但是他拒绝把教会视为天主教的专利，拒绝“基督的身体”的分裂，拒绝通过政治的方式将分裂的家重新联合成一体。巴特把基督教会的分裂视为基督教巨大的耻辱，他把他的《教会教义学》定位于服务于教会宣讲上帝之道的神学。巴特在明斯特大学还请他的哲学家好友舒尔茨和他一起开设研讨班，就理解安瑟伦的神学方法与哲学方法问题与他展开了论辩，这对巴特最终克服神学一定要求助于哲学大有帮助。巴特在明斯特大学除了讲授安瑟伦的《上帝为何成人？》，还讲授加尔文的《基督教要义》，《伦理学》（讲稿在巴特死后出版），《19世纪新教神学》（这部教义史著作在1947年出版）。[10]

巴特在明斯特大学继续讲授哥廷根时期的教义学。1927年，巴特出版了第一本教义学著作《基督教教义学：上帝之道论》。《基督教教义学》和《〈罗马书〉释义》有一个共同的旨趣，就是反对现代新教神学，重返新教正统。巴特已经走出了《〈罗马书〉释义》中的强调上帝与人之间无限的质的距离的克尔凯郭尔之路，开始转而强调耶稣基督的上帝之道的中心地位，布鲁姆哈特父子、科尔布吕格、缪勒（Ludwig　Müller）和维尔玛等人的思想成为巴特神学新的源泉。不过，《基督教教义学》遭到了大多数人的批评和抵制，其中也包括辩证神学派的布尔特曼和戈嘉滕，巴特不得不放弃这本书的写作计划。1928年，巴特出版了他的第二部文集《神学与教会》。

1930年，44岁的巴特接替利奇尔之子在波恩大学的系统神学教职。在新教占主流地位的波恩大学里，巴特要比在哥廷根大学和明斯特大学那里过得愉快得多。在这里巴特教出了一大批得意弟子：沃尔夫（Ernst　Wolff）、戈尔维策、斯泰克、特劳伯、霍尔斯特、柯雷克、艾希霍尔茨、弗尔斯特、克罗朋伯格、屈泼斯、西蒙等。朋霍费尔也参加过巴特的研讨班，他的印象是“巴特本人比他的书更好”。巴特性格有好争论和执着己见的一面，比如与哈纳克、布龙纳、布尔特曼的论争，但在待人接物中巴特给人的印象永远是烟斗后面轻松幽默、令人如坐春风的形象。所有与他接触的人都感受到了巴特身上散发出一种溢于言表的激情和掩饰不住的智慧光芒。

1931年，巴特出版了对经院哲学之父安瑟伦的研究著作《信仰寻

求理解：安瑟伦的上帝存在的证明》。前一年，巴特在研讨班上再次讨论了安瑟伦的《上帝为何成人？》，并与明斯特大学共事的好友舒尔茨讨论了安瑟伦的《宣讲篇》中上帝存在的证明问题。巴特重返“信仰寻求理解”的神学认识论，标志着巴特神学方法上的彻底转变，也就是以“恩典的类比”方法取代早期辩证神学的方法。巴特自己非常重视这本小书，因为它可以视为《教会教义学》的前奏。作为系统神学教授，巴特在波恩大学讲授他自己的教义学，这就是后来的《教会教义学》的雏形。巴特将教义学作为自己做神学的样式具有很深的用意。当然，教义学在巴特那里不再是正统或传统的教条集合。巴特说，他是一个“教义学者”，但绝非一个“教条主义者”。巴特的教义学是“非教条的教义学”（undogmatische Dogmatik），它所关注的不是某条教理或教义体系，而是“耶稣基督身上的上帝之道的自由的恩典”。因为，圣经所见证的并不是教义体系，而是耶稣基督本身。因此，巴特能深入基督教教义深处的“教理”，并将其以无比清澈美妙的语言表达出来，使他的教义学具有史诗一样的感染力。1932年，巴特的《教会教义学》第一卷第一部分“导论”部分（463页）出版了。[11]

1931年5月1日，巴特作为一个外国人在纳粹掌权之前加入了德国社会民主党。巴特很早预见到了纳粹上台后对教会的不利以及对社会民主党的威胁。果不其然，纳粹一上台，就把德国福音教会纳入到纳粹党的控制之中。巴特不得不改变自己作为一个外国人的谨慎的立场，介入到护持教会反抗纳粹的“教会斗争”之中。由于面对“日耳曼基督徒”进行教会斗争的不同立场以及神学上的分歧，巴特与辩证神学的同道们彻底分手了。1933年10月，巴特在《时代之间》第11期上面刊登《告别》一文，正式宣布离开辩证神学。辩证神学运动遂告解体。[12] 1934年10月，巴特针对其最亲近的朋友之一瑞士神学家布龙纳的《自然与恩典》著文《不！答布龙纳》，予以坚决批评，二人深厚的私人友谊由于巴特的神学政治的立场，遂告彻底破裂。1933年6月，巴特和图尼森主编了取代《时代之间》的新杂志《今日神学的生存》，《不！答布龙纳》就刊登在上面。巴特在这期间在这个杂志上发表的文章都成了当时认信教会的基本文献，吹响了认信教会的第一声号角。巴特在1933年的文章中重申十诫之首：上帝之外没有神，耶稣基督之外没有上帝，圣经是教会必须聆听和赖以生存之根。巴特

慢慢清楚地看到，反对盛极一时的“日耳曼基督徒”的教会斗争必然会导致反对纳粹政权的政治斗争。

1934年5月底，巴特与尼默勒在德国巴门成立了德国福音教会的认信教会，它可以说完全是巴特神学的产物。巴特与尼默勒领导的认信教会成为抵制拥护纳粹政权的“日耳曼民族福音教会”的核心力量。[13] 作为教会斗争中的领袖，1934年5月31日，巴特在巴门认信教会上发表了《巴门宣言》（Barmer theologische Erklärung）。巴特在其中宣称：“圣经中给我们见证的耶稣基督，是我们生死都必须聆听、信赖和顺从的独一的上帝之道。”这是20世纪基督教教会的信经。巴特后来感到惟一遗憾的是没有把犹太人问题写入《巴门宣言》之中。1934年11月7日，巴特由于拒绝宣誓效忠希特勒，被纳粹禁止在德国大学教学，巴特的两大弟子戈尔维策和沃尔夫也被迫离开波恩大学神学系。1935年6月，巴特的著作在德国被禁止出版，他本人被驱逐出境，被迫返回瑞士他的出生地，任教于巴塞尔大学。[14]

1937年，巴特接受了苏格兰阿伯丁大学的邀请，作了题为《认识上帝与服侍上帝》的吉福德讲座。在反对“日耳曼基督徒”和“领袖原则”的教会斗争的背景下，巴特再次激烈地批判了自然神学，重申离开耶稣基督无法认识上帝；而“认识上帝”与“服侍上帝”是不可分的。巴特对自然神学的激烈批判，其实与发表《巴门宣言》之后日益恶劣的政治境况和教会斗争的问题迫使他不断反思其神学前提有关。巴特反对自然神学树立别的权威，强调认信耶稣基督的上帝之道是教会惟一的信仰和根基，这是因为他深深地意识到了坚持这一点对于教会斗争和政治斗争的双重意义。1937年，巴特发表了著名论文《称义和义》，批判路德宗的两个王国的理论，这篇论文和1946年发表的《基督徒共同体与公民共同体》是巴特政治神学的主要论文。

尽管离开了德国，但是巴特并没有离开政治，相反，他把自己的社会活动扩大到整个欧洲，积极参与普世运动，成为基督教普世运动（Ökumenische Bewegung）的积极推动者。1942年，巴特从战争的时局中看到了联军胜利的大势，他已经开始着手思考战后德国教会的重建工作了。1942年，巴特出版了《教会的洗礼论》一书，提出洗礼的新解释，他认为，只有耶稣基督是惟一的圣事，洗礼则不是圣事，而只是上帝之道的见证和回应，圣事就是教会对上帝之道的实践。巴

特的观点延续了他与再洗礼派长达近30年的论争。1946年夏在战后德国重建之时，巴特重返他居住了7年的波恩，如果不是1935年被纳粹禁止教学逐出德国的话，巴特可能就定居在波恩，终老一生了。巴特在波恩一片废墟上开讲《教义学纲要》（*Dogmatik im Grundriss*），当时情景十分感人。巴特试图帮助德国福音教会开始重建工作，但是由于巴特对德国福音教会在处理一系列问题上非常失望，比如清洗纳粹的斯图加特会议、教会斗争遗留的教会分裂、关于布尔特曼的"解神话化"的论争、德国重新军事化等，他直到1952年才再次重返德国。

1947年，巴特还做了一系列批评路德两个王国学说和教会重建的讲演，听众云集，反响热烈。巴特在《基督徒共同体与公民共同体》的演讲中认为，作为见证上帝之国的基督徒共同体，也就是教会，具有最高的和最终的政治含义，不仅是对其自身，而且也对公民共同体的国家。在基督徒共同体与公民共同体之间具有一种类比的关系。基督徒共同体对于建设一个公义的公民共同体具有不可推卸的责任。巴特所期许的好的公民共同体乃是民主社会主义。1948年，巴特参加了与他思想相近的好友胡夫特（Willem Adolf Vissert't Hooft）主持的在荷兰阿姆斯特丹召开的世界基督教联合会第一次大会，并作了"世界的无序与上帝的救赎计划"（Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan）的演讲，他的声望在当时达到了一个顶峰。在这次大会上，巴特与美国新正统主义神学大师莱因霍德·尼布尔（Reinhold Niebuhr）相遇，二人的交流推动了巴特本人的政治思想。1949年2月，巴特在伯尔尼做公开演讲，反对东西方冷战，试图寻求第三条道路。巴特在二战后一直反对德国军事化，支持社会主义，1958年，巴特再次公开反对原西德和瑞士的原子武器和军事化，在东西冲突的冷战气氛中，巴特得罪了西德人，总统豪伊斯出面阻挠当年的德国书业和平大奖授予巴特，并最终把这个奖项授予了雅斯贝尔斯。

1951年，巴特的巴塞尔大学同事，天主教神学大师巴尔塔萨出版了巴特研究的经典之作《巴特的神学》，是巴特研究的一个里程碑的著作。1952年，巴特发表了《布尔特曼：理解他的一个尝试》，在布尔特曼的"解神话化"风靡一时的时候，亲自操刀批判布尔特曼的生存神学的新约解释学。但当教会咨询巴特是否要"谴责"布尔特曼的时

候，巴特并没有诉诸教会的批判。1956年1月底，巴特在莫扎特逝世二百周年时发表《莫扎特的自由》。莫扎特是巴特最喜爱的天使音乐家，他的画像一直挂在巴特的书房。从中学时第一次听到他父亲弹奏莫扎特的音乐开始，巴特就爱上了莫扎特。对莫扎特的爱好巴特持续了一生，聆听莫扎特成为他每天生活的一部分。莫扎特在巴特去天堂拜访的人物名单中，排名在奥古斯丁、阿奎那、路德、加尔文、施莱尔马赫之前。1956年9月25日，70岁寿辰刚过，巴特就在瑞士的阿劳发表了著名演讲《上帝的人性》。这一演讲标志着巴特思想的一个转折。在《上帝的人性》之后，巴特除了《教会教义学》之外写的东西很少了，但是他在最后10年之中却留下了超过1000页的两大卷访谈录和对话录，就像路德著名的“桌边谈”一样。1957年巴特出版了《19世纪福音神学》，1958年巴特为他年轻时曾经深入钻研过的《归正宗教义学》（黑培编辑）写了一篇“导言”。1959年6月6日，日内瓦大学在加尔文纪念日之时，授予巴特荣誉博士。巴特连续两年在巴塞尔大学讲授加尔文，并著文盛赞加尔文是基督教伟大的教师。作为加尔文宗的牧师和神学家，加尔文对于巴特意味着真正的正统。在巴特的书房中，除了莫扎特的画像之外，就是加尔文的画像了。1959年11月22日，法国的斯特拉斯堡大学授予巴特荣誉博士，戴高乐出席仪式，他的法国朋友们卡萨利斯、杜马、梅尔和龚伽尔都在场。1959年，巴特出版了感人的监狱布道集《被俘者的解放：1954—1959年间布道辞选》（*Den Gefangenen Befreiung*：*Predigten aus den Jahren 1954—1959*），它是10年间巴特为监狱囚犯布道不辍的见证，是神学大师的通俗布道小册子。第二卷监狱布道集《呼唤上帝》于1965年出版。

1960年，巴特写了《今日自由神学的可能性》一文，对理解巴特对自由神学一贯的态度具有重要的参考价值。1961年，巴特在巴塞尔大学讲授《福音神学导论》（*Einführung in die evangelische Theologie*），这是巴特的天鹅绝唱，于1962年出版，由他的学生福雷（Grover Foley）翻译的英文版于同年出版。1962年，巴特在巴塞尔大学退休，继任者是海因里希·奥特，而不是戈尔维策。作为巴塞尔荣修教授，巴特开始到美国芝加哥神学院、普林斯顿神学院和纽约协和神学院四处讲学，主要讲授他的《福音神学导论》。1963年4月19日，巴特作为获奖者在丹麦哥本哈根出席宋宁奖颁奖典礼，这一奖项

曾经先后授予丘吉尔、施韦策、斯特拉文斯基、玻尔等各个领域的大人物。巴特在致词中主要谈到他与克尔凯郭尔的思想渊源，克尔凯郭尔对他的用处和无用。1963年11月6日，巴黎索邦大学授予巴特荣誉博士，保罗·利科为巴特致赞词。1966年5月，巴特度过了自己的80寿辰。布龙纳已于这一年的4月份去世，阿尔陶斯也于5月份去世，而蒂利希和巴特的弟弟海因里希已于前年去世，戈嘉滕已于去年冬天去世，老一代硕果仅存的只有他和布尔特曼了。巴特的最后一篇文章是为保利（H. Bolli）编辑的新《施莱尔马赫选集》写的《后记》。

1966年9月22日到29日，对天主教的改革运动深感兴趣的巴特，受教皇保罗六世的要求到罗马教廷参加了梵蒂冈第二次公会。巴特著文《去使徒之路》（Ad limina apostolorum），文中他友好而幽默地宣称："教皇不是敌基督！"巴特非常赞许天主教教会和神学的改革运动，并希望新教也能有类似的改革运动。他认为新教福音教会与天主教大公教会的对峙已成往昔。巴特就圣经、教会和圣事提出了几个关键的问题与天主教神学进行开放的讨论。而早在 1966—1967年，巴特就邀请过天主教大神学家拉辛格参加他的四人圆桌神学研讨会，讨论过天主教的基础神学与圣事仪式等问题。

1968年，巴特因"学术散文的雄辩的力量"而获得弗洛伊德大奖。巴特的文学造诣颇深，对歌德、席勒、冯塔纳的著作了如指掌。巴特本人也是一个文体大师，他创造出一种别人无法模仿的文体，优雅自由而又溢满激情。这是因为巴特一生都行在聆听上帝之道和向上帝的恩典谢恩的路上，他以这种谢恩之心进行地道的基督教方式的言说。巴特是基督教信仰的激情和自由的化身，而充满激情的巴特在任何意义上又是一个"信仰的理性主义者"。巴特使所有倾心聆听他的人都受到信仰自由和信仰激情的洗礼，从中能获得那种来自恩典与和平的自由感，使他们不必为自己的信仰而在现代人面前羞愧。正如莫扎特一样，巴特是上帝送给世界的一份礼物。

由于1929年以来一直陪伴他的学术助手季希葆姆（Charlotte Von Kirchbaum）的去世，巴特中止了已经让他有些厌烦的《教会教义学》第四卷的写作。1968年12月10日，巴特夜里在家中平静地去世，享年82岁。巴特写下的最后一行话是："上帝不是死者的上帝，而是活者的上帝。从使徒一直到往昔、昨天的教父都活在上帝之

中。”4天后，众多人物出席了巴塞尔大教堂的纪念仪式，发表讲话的有他的好友巴塞尔大学神学系主任马克思·盖格尔、他的好友巴塞尔教区主教卢卡斯·布克哈特、他的学生戈尔维策和云格尔、他的学生天主教神学家汉斯·昆、他的好友世界基督教联合会领袖胡夫特、他的好友东欧教会领袖之一约瑟夫·赫洛马达等。纪念讲话的间歇播放了巴特喜欢的莫扎特的G大调长笛协奏曲。

在巴特生前，巴特派鼎盛一时。朋霍费尔、戈尔维策 [15] 、沃尔夫 [16] 、伊万德（Hans Joahim Iwand） [17] 、韦伯（Otto Weber） [18] 、云格尔、迪姆（Hermann Diem） [19] 、奥特、克雷克（Walter Kreck）、沃格尔（Heinrich Vogel）、施利尔、施林克（Edmund Schlink）、阿斯姆森（Hans Asmussen）、布伦纳（Peter Brunner）、布克曼（Otto Bückmann）、邓恩（Günther Dehn）、克拉斯（Walter Klaas）、奥本迪克（Harmannus Obendiek）、斯泰克（Karl Gerhard Steck）……他们组成了声势浩大的“巴特派”。不过，巴特曾经对他的学生们说过：“我不是个巴特派”，就像马克思一样。的确，巴特本人远比巴特派要伟大得多，因为他有一个他人无法企及的宽广心胸。他在70岁的时候还可以修正自己的神学观点，在80岁的时候还可以修正自己对天主教会的印象，这不是一般人能做到的。尽管巴特派大都是德国神学家，但是，巴特毕竟是瑞士人，不是德国人；毕竟是加尔文宗，不是路德宗；毕竟是少数派的认信教会的领袖，不是整个德国福音教会；毕竟在战后反对德国的军事化、支持共产主义，而遭到德国人一致的厌恶。因此，德国路德宗主宰的教会和神学总是暗中抵制巴特的神学，让他一直感觉自己是一个局外人。至于英美神学界，由于巴特对自然神学和宗教的强烈批判，他们一直把巴特当作一个怪异的神学家看待。他们只是把巴特视为德国20世纪上半叶神学界统治性的力量，现在已经是过时的人物了，就如同对待海德格尔一样。

巴特从他发表《〈罗马书〉释义》起，就一直处于争论和批判的漩涡之中。他的弟弟海因利希和朋友绍茨从哲学的立场批判他，他的辩证神学的伙伴布尔特曼在解释学问题上批判他，布龙纳在普遍启示问题上批判他，戈嘉滕在生存辩证法和世俗化的问题上批判他的新形而上学，蒂利希批判他的神学霸道不讲理，哈纳克、施拉特、于利

歇、韦恩勒等老一代神学权威批判他是蔑视科学神学和历史批判法的现代圣灵主义和圣经主义，拉加茨批判他的危机神学的傲慢，美国的新正统主义者尼布尔批判他对教会之外毫无影响力，朋霍费尔批判他的启示实证主义，潘能伯格批判他的启示主体性和神格惟一论，阿尔陶斯批判他的基督绝对论，提利克批判他的和解论结构化危险，艾莱尔特批判他背叛了路德对律法的解释，普茨瓦拉批判他的新正统主义不过是宗教改革虚假的复兴运动，新自由主义神学家批判他的正统主义立场，还有人批判他的伦理学不切实际……这些对巴特的批判或许都不无道理，但是，却没有一个批判能真正撼动巴特的历史地位。20世纪最有影响的几位新教神学大家，如布尔特曼、朋霍费尔、莫尔特曼、潘能伯格、云格尔、奥特，以及天主教神学大家巴尔塔萨、汉斯·昆等，有哪位不曾深深地受益于巴特呢？

巴特作为一个“开端”性人物，其意义不仅在于“终结”一个时代的基督教神学言说与教会实践，而且也在于开出了基督教神学聆听上帝之道、言说上帝以及认信上帝之道的实践的新空间与新道路，在于为基督教神学和教会提出了最紧迫和最本质的问题，将基督教神学和教会重新建立在正道之上。就此而言，巴特为20世纪基督教神学打开了开端，奠定了基础，规定了方向，他无愧于“20世纪基督教神学教父”。巴特派在二战前是欧洲神学最核心的势力，布尔特曼派的生存神学和历史的耶稣研究、朋霍费尔以及莫尔特曼的政治神学曾经一度迫使巴特神学的影响降至最低，[20] 但是，在这三波神学浪潮过去之后，[21] 巴特的神学又重新显示出他惊人的生命活力，成为当今神学界最热门的研究焦点。

第三节　巴特神学概要

巴特神学事业持续了70年（1917—1968），其令人望而生畏的《教会教义学》规模宏大（9185页），但是，巴特对于基督教福音信息的阐释却显示出惊人的连贯性。巴特在60年代曾说：“细心的读者很容易注意到，自从我与自由神学分手以来，我的基本观点并没有什么断裂，只是基本观点发展中持续不断的转折而已。”（CD，IV/2，x）[22] 无论是20世纪20年代早期的危机神学、辩证神学或上帝之道

神学，还是20年代晚期教义学神学的新神学样式，无论是30年代的三一论和恩典拣选论（Gottes　Gandenwahl），还是40年代的创世论，无论是50年代的和解论，还是最后的上帝的人性论，巴特神学有一个一以贯之之道，那就是上帝在耶稣基督身上具体地、独一地、一体地启示出来的上帝之道，这一上帝之道是创世之道、拣选之道、和解之道和救赎之道，是我们生死都应认识的上帝的特殊的启示，是我们生死都应该信仰的上帝的恩典之道，是我们生死都应该顺从的上帝的诫命。巴特的一以贯之之道呈现出素朴的“简单性”，无论是在基督教内，还是在西方文化中，“耶稣基督作为上帝之道”看起来都是老生常谈、平淡无奇。但是，我们如若要理解布鲁姆哈特所说的“简单性”的复杂含义，我们必须置身于巴特本人所处的处境之中，无论是神学处境，还是历史处境、政治处境，以理解巴特万变不离其宗的深刻意图。只有把握了巴特本人的思想意图，我们才能理解巴特思想的抱负和意义。

要理解巴特的神学，既要理解他的“简单性”，也要理解他的思想在这一基本观点之内“持续不断的转折”。为了把握巴特思想复杂性中的统一性以及这种统一性中的复杂性，我们不得不给他的思想按照历史编撰学的不同年代进行思想分期，贴上各种各样的标签。然而，这种出于“学术研究”所做的事对于“思想”来说是不适宜的。我们必须清楚地意识到，这些标签有时候甚至连思想的“路标”都算不上。人们用标签来区分和识别事物，但是人们无法用标签来思考事情本身。无论是“危机神学”、“辩证神学”、“上帝之道神学”、“朝圣神学”，还是“内在三一论”、“启示实证主义”、“新正统主义”、“极端加尔文主义”、“恩典的凯旋”，这些标签没有一个是说出巴特思想的那个“最终的词语”。当巴特晚年越来越喜欢以最简洁的词语“耶稣基督之名”、“得胜者基督”、“上帝与我们同在”等来表达他的思想的时候，再狗尾续貂地贴标签又有什么意义呢？

巴特是一个终结者和开端者。之所以是终结者，就是因为他与之前的范式之间发生了彻底的断裂；之所以是开端者，就是因为他为以后的新范式奠定了基础。以前的都过去了，以后的都从这里开始。巴特的“时刻”就是与现代自由神学决裂的时刻，这个时刻也成为整个基督教神学史上的转折时刻。作为与现代新教神学“整体性的断裂”，巴

特神学的时刻是整个巴特神学的“开端”和“奠基”。不管这一开端从后来成熟的思想看来是如何的粗糙和偏执，甚至不管其本人对这一开端如何不满，开端的意义都不能被忽视和否定。因为它具有一种事件性的意义，它从历史的连续性中突围出来，打破了常规和范式，建立了新的基础，开辟了新的空间。所有后继的思想都建立在这一开端的事件之上。但后继思想却不能以其与这一开端之间的连续性而吸收掉这一开端。固然站在成熟思想从后往前看，这一开端已经完全被包含在成熟的思想中了，但是，要想理解这一开端的意义以及这些成熟思想的起源，我们就必须站在这一开端之处往前看，看一看开端的思想从他那个时代所流行的思想中突围之时所发生的巨大断裂，看一看这一开端的思想对当时占统治地位的思想意识形态所作出的彻底的批判，以及这一批判所显示出来的非凡的洞见。这一开端时刻不仅对于巴特神学至关重要，而且对于20世纪基督教神学也是一个关键的时刻。因此，在我们把握巴特的思想的时候，首先要把《〈罗马书〉释义》中巴特早年革命性的思想保留下来，而且还要将其作为一种独特类型的神学认真看待，就像对待维特根斯坦的《逻辑哲学论》和海德格尔的《存在与时间》一样。

要理解《〈罗马书〉释义》的革命性，就要理解巴特是如何与他从中出来的现代自由神学决裂的。巴特本人接受的是自由神学教育，他的老师都是当时德国自由神学各个研究领域的权威学者。从整个思想史的宏大视角来看，自由神学可以视为启蒙运动和德国唯心主义之后的一个产物，是基督教神学在哲学的理性法庭面前作的一次颇为成功的自我辩护。整个现代神学从自然神论开始到自由神学达到一个顶峰，而自由神学的起源可以追溯到施莱尔马赫为“神学的自律”所作的巨大努力。利奇尔及其自由神学派尽管批判施莱尔马赫的主体性神学，但是在实证主义及其最高形式的历史主义的方向上，无论早期还是晚期自由神学，实际上是推进了施莱尔马赫的“现代神学方案”。文化基督教、宗教哲学、比较宗教就是自由神学所发明的众多名目。在哈纳克、特洛尔奇、赫尔曼手中，自由神学在第一次世界大战之前达到了它前所未有的成就，成为主宰整个欧洲新教神学界的主流神学范式。但是，在第一次世界大战中，自由神学成为拥护德国一战的“战争神学”，自由神学和当时整个欧洲思想界和知识界一样，在这次史

无前例的战争中陷入巨大的危机之中。在德国新教教会传统中，新教教会及其神学一直是支持德国民族主义的保守主义势力，新教神学家集体支持德国战争不足为奇，因为这并不是第一次，也不是最后一次。在纳粹上台之后，“日耳曼基督徒”再次成为支持德国国家民族主义最核心的力量之一。对于追随库特和拉加茨的宗教社会主义的“瑞士乡村牧师”巴特来说，自由神学不仅在登坛布道时毫无用处，而且在危机的时代中已经沦为战争神学，沦为时代意识形态彻头彻尾的俘虏。巴特清清楚楚地看到自由神学的伦理和政治在战争中的脆弱性及其危险的后果，由此也看清楚了自由神学本身的局限性及其根源：自由神学被嘈杂的世俗声音所包围，而忘记了他最当聆听的上帝之道的声音。面对自由神学的神学政治的困境要作出一个根本性的决断：是聆听上帝在耶稣基督中对人的恩典启示之道，还是顺应那些满足现代“绝对的人”的种种需要的呼声？

巴特在圣经的“陌生的新世界”之中发现了迥然不同于自由神学的声音，那是“上帝之国的先知”保罗在对他直接发出的声音，那是宣告复活的基督的声音。圣经根本没有讲述18、19世纪人们孜孜以求的“历史的耶稣”，圣经讲述的是在耶稣基督中宣告自己的上帝。这一“圣经的上帝”不是特洛尔奇的“宗教的先验”，不是赫尔曼的“宗教的伦理学”，总之，不是“人的宗教”的上帝，而是完全超越于人的精神及其宗教的“作为上帝的上帝”。从1916年开始，巴特就彻底地与他的老师们的自由神学分手了，他把自己的新思想陆陆续续地写了两年多时间。1919年，巴特出版了《〈罗马书〉释义》（第一版），他在塔姆巴赫瑞士宗教社会主义会议上的成功形象使人们拿起《〈罗马书〉释义》这本著作。《〈罗马书〉释义》使人们不再把巴特视为库特和拉加茨的追随者，一个属于“这个时代的先知”出现了。这位“时代的先知”将上帝之道和上帝的超越性重新置于基督教神学的核心，彻底地扭转了两三个世纪基督教神学的方向和旨趣。《〈罗马书〉释义》（第一版）带着晚期宗教史学派在“末世论的耶稣”上的新成果，带着库特和拉加茨的宗教社会主义对世俗的上帝之国的关怀，带着布鲁姆哈特父子的“得胜者基督”的激情宣称：“复活的基督”就是上帝之国的实现，“复活的基督”就是上帝的力量（die Kraft Gottes），“复活的基督”就是降临在我们身上的直接性（Unmittelbarkeit）。可以说，

《〈罗马书〉释义》（第一版）的影响在于它的“复活的基督”的末世论，通过末世论的上帝，巴特对作为人的意志和需要的宗教作出了前所未有的审判。在尼采的“上帝之死”之后，还没有谁如此彻底而激进地就这一问题谈论过。巴特清楚地指出，不是“上帝之死”，而是“宗教之死”；不是别的力量，正是“复活的基督”是“宗教之死”的力量。

1919年，巴特将《〈罗马书〉释义》彻底修改了一遍，出版了第二版《〈罗马书〉释义》。《〈罗马书〉释义》（第二版）的影响迅速扩大到整个德国和欧洲，第一版就悄悄退出了历史。但是，人们未曾察觉这两版之间的巨大差别。尽管《〈罗马书〉释义》（第二版）使巴特在人们心中的先知形象有增无减，但是两版之间的差别对于巴特却至关重要。正是在第二版中，巴特大量地使用了辩证神学的用语，并建立了“辩证神学”。如果说第一版更加强调通过复活的基督建立起来的上帝与人之间的直接性的话，那么在第二版中就有了一个“克尔凯郭尔的转折”，也就是说，在第二版中巴特更加强调上帝与世界的分离，强调“上帝在天上，而人在地上”，强调作为“绝对他者”（totaliter aliter）的“不可认识的上帝”（Der unbekannte Gott），强调作为“隐秘的深渊”（der verborgene Abgrund）、“非直观的统一性”（Unanschaulich Einheit）以及“作为审判者的上帝”。巴特用欧韦贝克的“死亡线”概念划开了克尔凯郭尔在无限者的永恒与有限者的时间之间的区分，用欧韦贝克的“元历史”和“终极历史”（Urgeschchite/Endgeschchite）的概念彻底地批判了历史主义的历史概念。辩证神学就建立在这一由欧韦贝克和克尔凯郭尔共同带来的思想转折之上。《〈罗马书〉释义》（第二版）完成了巴特神学的开端和奠基，成为20世纪德语新教神学的开端和奠基。

1921年巴特结束了十年的乡村牧师生涯，作为新神学运动的领袖被邀请到德国哥廷根大学，成为学院讲坛上的神学教授。这一学术事业上新的经历给他带来思想上的新发展。学院教授的职位不同于乡村牧师，巴特必须完成他作为加尔文宗神学教授所要完成的学术研究和教学任务。由此，他也熟悉了他所归属的加尔文宗的整个传统，尤其是加尔文宗教义学传统。1924年，巴特在哥廷根教义学讲座中终于找到了自己神学的又一个突破点。巴特发现三一论在基督教教义学中的核心地位，他发现可以通过三位一体来更好地阐明上帝的自我启示，

阐述上帝作为上帝其自身的存在与行动，阐述上帝之道作为上帝对人的恩典的启示。如果说辩证神学只是强调了人面临上帝的时候要言说但却不能言说的辩证困境的话，那么，三位一体的教义则使巴特找到了从上帝本身言说上帝的恰当的方式。由此，巴特也开始进入到基督教神学的核心，也即耶稣基督的福音之中。如果说辩证神学从事的是批判、解构和重新开端的工作的话，那么三一论就是在这一新开端和新方向上打下建构大厦的坚实地基。辩证神学将自由神学和历史主义及其解释学一扫而光，彻底拒斥宗教的人类学属性，为巴特进入基督教神学的核心清理出整块地面，而三一论就是这块空地上的第一块基石。正是在三一论的基础上，巴特在哥廷根教义学讲座稿中初步完整地以教义学的神学形式阐述了上帝之道学说。相对于危机神学的批判性和辩证神学的悖论性而言，这是巴特更为肯定的新方法论的形成。通常人们都接受巴尔塔萨的意见，认为巴特在《安瑟伦书》中找到了不同于辩证神学方法的新方法，并以此作为巴特思想发展新阶段的标志。由于《哥廷根教义学》（1985）的发表，现在人们更倾向于认为它才是巴特新神学形式和新神学方法隐秘的发源地。在哥廷根教义学讲座的基础上，巴特于1927年推出了《基督教教义学》第一卷。所有的人都惊呼，时代的先知已经堕落成了保守的教义学家了。他的自由派的老师们和对手们都甚为惊诧巴特的倒退，倒退到自由神学之前陈旧的神学形式中，甚至连辩证神学阵营的同道也都无法认同巴特的教义学。当然，1927年明斯特教义学根本问题在于巴特仍然受制于克尔凯郭尔式的语言，受制于新康德主义和存在主义哲学，仍没有找到比较成熟的神学方法。在一片批评声中，加上巴特自己也不满意，他放弃了明斯特教义学的计划。直到1932年，巴特重新出版了《教会教义学》才真正找到了成熟的神学样式、成熟的神学方法、成熟的神学语言。就像《〈罗马书〉释义》翻写了第二版一样，《教会教义学》第一卷可以说是明斯特教义学的“第二版”。

巴特《教会教义学》第一卷第一部的出版标志着他的教义学神学样式的成熟。要理解其中的神学方法，巴特在第四卷第一部的前言中建议我们要留意他1931年的《安瑟伦书》（CD，IV/1，768）。可以说，《安瑟伦书》代表了他自第一次转折《〈罗马书〉释义》之后的“第二次转折”。巴特认为，安瑟伦在《论上帝存在》中从上帝概念

证明上帝存在的本体论证明表明：上帝自我设定在概念的自我展开之中，本体论证明必定基于上帝的自我证明，也就是上帝自我启示给人的恩典行动。巴特在《安瑟伦书》中发展出惟一适合基督教神学的“恩典的类比”的方法，它完全强调惟有从上帝启示的恩典行动（Gottes Gnadenakt）的客观性出发才能获得对上帝的认识，信仰上帝，言说上帝。上帝不仅仅是《〈罗马书〉释义》中对人的危机的“审判的上帝”，而且，这个全然相异者的“隐秘的上帝”也是启示自身的“恩典的上帝”，让人通过耶稣基督而认识自己、信仰自己的上帝。人对上帝的认识、信仰和顺从是上帝恩典的礼物，人不能创造和决定他自己认识和信仰的对象。所有的神学思考都应该响应上帝在耶稣基督中的自我启示，舍此别无理解、认识和信仰上帝之路。由此，巴特在“恩典的类比”方法之上奠定了他的“神学实在论”和“信仰理性主义”，彻底告别了克尔凯郭尔的哲学，也完全跨出了1927年教义学失败的阴影，进入到更积极的、实证的“圣言神学”和“圣经神学”之中。

1932年出版的《教会教义学》第一卷第一部代表了巴特成熟的神学思想。按照传统的教义学结构，巴特的教义学五大卷的计划依次是：上帝之道、狭义的上帝论（De Deo）也即恩典预选论（Gottes Gnadewahl）、创世论（De Creatione）、和解论（De Reconciliatione）和救赎论（De Redemptione）。到巴特1968年去世，《教会教义学》出版到了第四卷第三部，只留下第四部的残篇“论基督徒的生命”，而第五卷“救赎论”则没来得及动笔。从安瑟伦研究所带来的转折以来，巴特获得了彻底的解放和自由，他不再受辩证神学和克尔凯郭尔哲学的束缚；他完全转向了传统教义史异常丰富的资源，从新教正统一直上溯到中世纪经院神学和早期教父神学；他也完全转向了教会的宣道，转向了圣经解经。这些都被自由神学所忽视和遗忘，而这些无一不是聆听上帝之道的正道。作为教义学导论的《教会教义学》第一卷完全是围绕上帝之道这一神学的核心展开论述的。巴特以三一论教义解释由上帝爱的自由的恩典，也即上帝自我启示的上帝之道。巴特采用古代基督教父的三一论形式对20世纪基督教神学是一个重大的贡献。巴特指明，上帝的自我启示乃是基督教信仰惟一的基础，是建构基督教教义学神学的“基本语法”，是“解决所有基督教神学难题的钥匙”。施莱尔马赫将三位一体视为上帝与人之间直

接的宗教情感关系的象征，蒂利希将其视为活生生的上帝经验的象征，布龙纳仅仅将其视为一种防御性教义，布尔特曼干脆将其视为简单算术的思辨，而巴特却将三一论视为上帝之道的基本形式，是理解“谁是启示自身的上帝”、“他做了什么”、“有什么结果”的惟一解答：上帝是启示者（父）、是被启示者（子）、是启示自身（灵）。“三一的上帝”不是哲学抽象的自因和存在，而总是以三位一体的方式在本体和意识上独立自由地启示自身的上帝。三位一体就是圣经所见证的上帝在耶稣基督中的启示行动，这就是所有关于上帝认识和信仰的根源，这就是所有基督教教义的基础，是拣选论、创世论、和解论和救赎论的惟一根据。三位一体不仅是基督教特有的区别性特征，也是基督教语言和内容的特质；它不仅是基督教会的本质和起源，是圣经见证的实事本身，也是信仰的客观性所在，是基督教教义的本体论和认识论的基础。是巴特以一人之力将三一论重新恢复到了基督教神学的核心地位之上，并因此使20世纪神学重新回到了上帝之道之上。

作为生活在德国的瑞士人，巴特在纳粹上台之前一直接受他的老师拉德的建议，小心翼翼地避开政治。1933年纳粹上台之后，很快就把德国福音教会控制在自己手中，德国路德宗教会宣誓效忠于元首和领袖。在基督教教会再次面临重蹈第一次世界大战的覆辙时，巴特不得不放弃对教会政治不介入的立场而投身教会斗争之中。巴特和施默勒、阿斯姆森等人一起领导德国部分地方教会，组成抵制纳粹控制的“日耳曼基督徒”的“认信教会”，巴特也成为认信教会的出色的领袖。1934年，巴特草拟了《巴门宣言》，成为巴门认信教会大会的纲领性文件。巴特在《巴门宣言》中宣称：“在圣经中被见证给我们的耶稣基督，是我们在生死必须聆听、信赖和顺从的独一的上帝之道（Das eine Wort Gottes）。我们拒斥那虚假的学说，即认为在这独一的上帝之道之上和之外，教会能够且必须承认别的各种事件、力量、历史的人物形象和真理，是上帝的启示，并作为教会宣道的来源。”巴特正是从教会斗争中，从神学政治中发展出他的基督中心论（Christozentrismus）。只讲上帝之道和上帝三位一体的启示会导致审判的上帝与恩典的上帝却是一个与世隔绝、抽象地否定世界的上帝的后果。正是在恶劣的政治环境和教会斗争之中，巴特才决心将整个

神学重心转移到“独一的上帝之道即耶稣基督”之上。在耶稣基督这独一的上帝启示之外教会承认其他权威，就必定是偶像崇拜和敌基督的，无论这一权威是元首、领袖、世俗主权者，还是民族、种族、文化。巴特把纳粹统治下的德国基督徒运动视为德国福音教会及其神学200年来不断接受来自世俗的各种其他权威而背离上帝之道的恶果。巴特一度曾经指责整个现代新教神学和天主教的自然神学都应该为纳粹的兴起负责，这也正如他在1937年吉福德讲座中对自然神学的批判所显示的。正如第一次世界大战催生了巴特的“上帝中心论”一样，在针对纳粹教会的斗争中，巴特发展了自己的“基督中心论”。无论是在和辩证神学同道（布龙纳、戈嘉滕）、天主教神学家关于自然神学的论战中，还是在《今日神学的生存》上刊登的一篇篇檄文中；无论是领导认信教会与纳粹教会的斗争中，还是面临自由派、虔敬派、洗礼派和圣经派的围攻中，政治神学境况的严酷性越来越使得巴特坚持上帝在耶稣基督中“特殊启示”的“独一的上帝之道”，坚持上帝在耶稣基督中的恩典行动，除此之外，既没有天主教自然神学所支持的教会权威，也没有德国民族基督教会所支持的民族国家和世俗政权的权威。因此，巴特在《教会教义学》第一卷（1932，1938）之后完全以基督中心论，即上帝在耶稣基督中的恩典行动，去解释上帝论（尤其是双重预选论）、创世论（以及神学人类学）、和解论（以及救赎论）。按照巴特自己的讲法，他30年代神学和神学政治的发展只不过是把他早年所领悟的东西加以“深化”和“应用”。他戏称，这一神学政治立场的转变要归功于希特勒。

1935年巴特被逐出德国，但却不能将他与德国教会神学政治的斗争相隔离。相反，巴特越来越发现，教会斗争必然会导致现实政治上的斗争，仅仅反对第三帝国教会，保持政治上的中立而不反对纳粹是不可能的。1937年巴特写了一本小册子《称义和义》，给出了上帝之道对教会的诫命的政治神学：上帝之道要在世上建立起正义的世界，国家也是为了正义的目的而建立起来，因此，基督教会对世界的正义负有不可推卸的政治责任，而国家对上帝同样负有维持正义的责任。巴特特别对路德政治神学的错误导致的恶果进行了激烈的批判，这标志着巴特的政治神学最重要的发展。巴特严厉批判路德的两个王国的学说，认定路德宗区分福音与律法、精神的权威和世俗的权威、教会

与国家的方式乃是一种准异教的政治哲学，而根本不是真正基督教的神学政治。路德在新教教会中步武异教徒马基雅维里的“国家理性”的后尘，分裂教会与国家，导致德国教会和德国人对国家权威无力抵抗的积习和恶果。路德遗忘了上帝的诫命既是对教会的，也是对世俗世界中的每个人的。1938年，巴特在给捷克朋友（Josef L. Hromadka）的信中鼓励他们的士兵抵抗纳粹，巴特说，武装抵抗敌基督的纳粹就是对上帝诫命的顺从。由此可见巴特与路德的不同。巴特从他的上帝之道神学中开出上帝的诫命的伦理学和政治神学，是他的神学在30年代最重要的发展。这一成果就体现在他1942年出版的《教会教义学》第二卷第二部关于伦理学的部分之中。

在1942年到1951年的10年间，巴特集中精力撰写四大部的《教会教义学》第三卷的“创世论”。巴特在创世论这部分中全面地清理了基督教根深蒂固的自然神学传统。在整个30年代的论战和教会斗争中，巴特越来越意识到自然神学的政治神学后果，因此，发展出基于上帝的恩典契约的创世论就成了他最为迫切而重要的任务了。巴特将自然神学视为人的宗教性的认识，因为它将认识上帝和信仰上帝建立在人的宗教能力之上。也就是说，它将认识与信仰上帝以及自我的救赎的根据建立在人的理性能力、自然法理论、普遍启示学说、上帝与其创造的世界之间的存在论上的类比以及各种宗教先验等之上。自然神学不仅将认识、信仰上帝与上帝在耶稣基督中的恩典启示分开，而且还创造出一个哲学的上帝，一个只有抽象神性的上帝，一个最高的自因的存在，一个在上帝的启示行动之外的形而上学的存在物。自然神学是人的宗教行动的一部分，它试图通过自己而不是上帝的恩典行动建立起自己与上帝的信仰关系或宗教关系。上帝的创世并不足以成为自然神学的证据，因为这个被创造的世界只有从上帝与世界的立约的目的来看才是可认识的和有意义的。自然神学的“造物主的上帝”与柏拉图所说的造物主蒂迈欧并无二致，它不过是本体论的目的论的存在秩序中的最后一环而已。然而，上帝创世不是一个既成的历史事实，一个既成的宇宙论秩序，而是上帝通过耶稣基督与人立约的准备，是上帝与人之间的历史的开端，是上帝创世的启示行动。自然神学不从上帝的恩典和立约思考这个世界，而从自然哲学来思考这个世界，因此是异教的，也是“非信仰”的。巴特神学最有见地的就是他对

自然神学毫不妥协地批判。巴特出于两个最主要的原因坚持对自然神学毫不退让：首先，自然神学批判是巴特的宗教批判的一部分；其次，巴特将一战的战争神学和纳粹帝国的“日耳曼基督徒”视为自然神学及其世俗化进程的政治神学后果。巴特在神学上卓尔不凡的胆识由他站到基督教近2000年的传统的对立面而可见一斑。

在创世论第三部中，相对于无神论的伏尔泰谈论的里斯本大地震的神义论，巴特肯定了哲学家莱布尼茨的神义论：我们生活在所有可能世界中的最好的那个。巴特认为莱布尼茨的神义论有助于理解莫扎特的创世论和末世论。（CD，III/3，297—299）莫扎特在面对伏尔泰的自然神学问题时，他超越了从简单的乐观主义和悲观主义来理解上帝创世的整全，超越了简单地从消极、灾难、阴影、虚无、黑暗或者其反面来理解上帝的神意的神义论，超越了简单地从人的需要和表现人自己的欲望出发驱动艺术，而是把艺术作为一种聆听上帝“善好的创造”和上帝对世界秩序的“肯定”（Ja）的工具，把艺术作为对上帝创造的恩典的领受和谢恩。[23] 巴特在自然神学的传统地盘之中给出了创世的“恩典的契约”的目的，在自然神学以理性去认识“存在的秩序”之处巴特“以信仰去理解”上帝对作为“善好的创造”的世界的肯定。巴特对莫扎特艺术的解释印证了他的创世论，而自然神学则永远不会理解莫扎特的神义论。巴特整个40年代的思想都集中于建立“恩典的创造论”，并在此基础上建立新的神学人类学、关于恶与虚无的沉思以及诫命的伦理学。伯库维和哈特维尔都指责巴特的“恩典的凯旋”缺乏对恶的现实性的思考，可见他们没有完全理解巴特的“恩典的类比”的神学方法。的确，巴特与尼布尔兄弟“现实主义的新正统主义”有很大的差别，尤其在原罪的人性论上，但是，巴特没有否定恶的严峻的现实性，他从恶在造物秩序中的本体论的特征即“虚无”思考它的本质，从上帝创世的神意去思考对它的克服，从人对上帝的恩典的拒绝去思考人的罪。可以说，巴特对这一问题做了古往今来最为透彻的思考。此外，巴特重新解释了路德“同时为义和罪”（simul iustus et peccator）的罪人称义的上帝恩典论。[24] 巴特从不单独地把人的罪视为一种原罪（Erbsünde），而总是在论述上帝的恩典的同时论述人的罪，因为，如果没有了上帝的恩典，也就无所谓人的罪；尽管人仍然是一个罪人，但是却被上帝的恩典称为义人。巴特的创世论及其神

学人类学是他试图建立一个无所不包的神学大全最典型的体现。

50年代是布尔特曼学派和朋霍费尔的神学开始流行的时代，巴特与布尔特曼、朋霍费尔都有着良好的私人友谊，但是他却十分讨厌二人的追随者，巴特将他们视为施莱尔马赫神学的借尸还魂。针对这些现代神学的嗣子和现代自由神学继承人的新的“历史的耶稣”的探索和“世界的成年”时代中的新基督论，巴特在《教会教义学》第四卷和解论的研究中发展了自己的“基督中心论”：作为祭司、王和先知的耶稣基督的位格（Persona）和作为。和解论作为整个恢复和成全上帝与人之间立约关系的历史，它被一条金线贯穿起来，这就是基督中心论：耶稣基督是上帝与人之间的关系的恢复者、成全者和中保。耶稣基督作为上帝之子道成肉身，谦卑降世；作为人之子受难后复活，荣耀升天；同时耶稣基督也作为见证者与人同在、救赎人、给人自由。三重职分的耶稣基督是上帝神性与人的人性的相遇，既是与人相遇的上帝，也是与上帝相遇的人，是上帝与人之间的中保或中介。在和解论中，称义（路德的称义论）、成圣（加尔文的成圣）、呼召（布鲁姆哈特的普世主义）构成其纵轴，而教会论（召集、建立、派遣）和圣灵论（信、望、爱）则构成了和解论的横轴。（CD，IV/1，643）用“基督中心论”的经纬，巴特编织了和解论宏大的织体，“基督中心论”是巴特晚年神学的核心特征。

巴特在“基督中心论”之上对教会论问题作了大量的论述，是他晚年神学的另一个重心所在。当然，巴特无意建构一种“圣灵神学”，它仍然是“基督中心论”的圣灵论和教会论。上帝在耶稣基督中与人的和解需要圣灵的运作，需要在耶稣基督的世界历史的形式即作为基督徒共同体的教会中继续与人和解。巴特区分了真宗教和假宗教，也区分了真教会与假教会，统一的教会和分裂的教会，为了基督的教会和为了自身的教会，自我更新的教会和故步自封的教会，普世的教会和封闭的教会，等等。巴特进行区分的原则就是，基督教会是属于基督的，而不是属于教会自身的存在和利益；基督教会是被差遣的负责在世界上见证上帝之国、宣讲上帝之道、服务于这个世界的使团，是耶稣基督两次重临之间追随耶稣基督、暂时性代表耶稣基督的爱与自由的共同体。此外，巴特在教会论中不仅试图为解决犹太人问题提供思考，也试图为天主教与新教统一的普世运动提供思考；不仅为教会与

世俗政治和民族主义的斗争提供思考，而且也为基督徒的负责任地生活提供思考。可以说，教会论是巴特晚年神学对基督教教会以及对现代世界最重要的贡献之一。

1956年，70岁的巴特作了《上帝的人性》的演讲，对从1953年《教会教义学》第四卷第一部发表以来自己思想新的转折作了总结。1953年到1968年，可以说是巴特通过耶稣基督强调“上帝的人性”的思想阶段。经历了二战的巴特深刻地认识到肯定人性的重要性，不是从人类学的人道主义来肯定人性，而是从道成肉身的“上帝的神性”本身所包含的“上帝的人性”来肯定和提升人的人性：“若不知上帝，则不知人；若不以上帝的神性为根据，也无法认识上帝的人性。”巴特从早年所强调的绝对地隐秘在无限奥秘中的“审判的上帝”转向了“恩典的上帝”，“为了这个世界的上帝”，与人对话、相遇、同在的上帝。的确，一个非人性的上帝之道，就会显得像是神秘主义、唯心主义、浪漫主义、正统主义、虔敬主义、教条主义。如果从“基督中心论”来思考的话，正确理解的“上帝的神性”正在于道成肉身的“上帝的人性”，在耶稣基督之中，“上帝的神性”就完整地包含了具体的“上帝的人性”，活生生的“上帝的神性”通过同样也具有完全人性的耶稣基督进入人的历史之中。耶稣基督作为中保，既代表上帝对人的呼召和要求，也代表人对上帝的回应与顺从；他既向人显示并保证上帝的恩典，也向上帝显示人的赞美和谢恩；他既吩咐和命令，也聆听和执行；他既显示了上帝的愤怒，也彰显了上帝对人无限的爱；他不仅是人的危机和审判，而且也是人的福音和恩典。当年的“时代的先知”现在已经完全沐浴在上帝的福音之中作一个好的感恩者了。蒂利希的追随者麦奎利批判巴特贬低和忽视人性，他也许从来就没读懂巴特的书。巴特早年就批判宗教以贬低人性为代价的非基督性，晚年还特地批判加尔文对“上帝的人性”的忽视。在巴特看来，上帝决不排除、贬低、漠视人性，而是在其神性中通过耶稣基督的道成肉身和十字架受难及复活包含、接受、肯定、支持、参与、提升了人性，给人以爱的自由。可以说，巴特从加尔文宗的视角给予人性远比路德宗更高的地位。巴特对人性、自由和理性的热爱丝毫不亚于那些神学自由主义者。巴特在“上帝的人性”的主题之上终于与他从前与之激烈论争过的施莱尔马赫、哈纳克、布龙纳、布尔特曼等人的立场和解了。这时候的巴特已

经70岁了，他完成了自己思想的第二次重要的转折。

可以粗略地概览一下《教会教义学》这部“神学大全”最重要的贡献：首先，它整合了上帝的启示与三位一体论，这是第一卷的内容；其次，它整合了教义学与伦理学（Dogmatik und Ethik），这是第二卷、第三卷、第四卷每卷最后一部分的内容；再次，它整合了耶稣基督的位格与作为，尤其在第四卷和解论的三部曲之中；再次，它在第四卷中整合了“十字架神学”与“复活神学”，完整地显示了耶稣基督的位格与作为；再次，它整合了路德宗与加尔文宗两大新教正统神学的传统，对上帝的人性与上帝的神性、称义论和成圣论、信仰与顺从没有偏废，这见于第四卷的和解论；再次，它整合了奥古斯丁与加尔文的拣选论，在第二卷中提出了双重拣选论；再次，它整合了自由与爱，更少地强调上帝的审判、愤怒、律法，完全从上帝的恩典出发，这是在第二卷上帝论之中；再次，它整合了创世论与契约神学的主题，使得创世与立约成为互不可分的基础，这是第三卷的伟大成就；再次，它整合了原罪论、救赎论、圣灵论、教会论于整个基督中心论的和解论之中，构造了第四卷完美的结构；再次，它整合了神学的神意论、原罪论与哲学的虚无论，在思考虚无的主题上达到了前所未有的顶峰，这是第三卷的主题之一；再次，它以神学人类学整合了哲学人类学的主题，批判了现代个体主义和主体性哲学，恢复了“关系神学”，并以此对爱、男女关系给出了新神学思维，这也见于第三卷；再次，它对天主教自然神学与新教自由神学两大上帝之道的敌人进行了彻底的批判，这些批判贯穿全书；再次，它发展了圣经神学，发展了圣经叙事的解释学，既批判历史批判法，也坚决反对布尔特曼的哲学人类学的解释学；最后，它一以贯之地显示了基督中心论，也就是耶稣基督的上帝之道是上帝一体的特殊启示和恩典行动，它是拣选之道、和解之道与救赎之道。

巴特《教会教义学》这部跨越了36年的著作是罕见的艺术大师之作，不仅每卷都有近乎完美的形式结构，而且整个作品各卷也相互呼应，宛如一座巨大的教堂：每个细节精雕细刻，整体结构宏伟壮观。它又像是一部庞大的音乐作品，序曲部分奏出的主题演变出多重的变奏，而主题也发展得越来越宏大，各种音响都交汇到主题的发展之中，最后合唱的洪流源源不断地涌出，将主题推向高潮。《教会教义

学》的结构形式连接起巴特30多年的思想曲折的发展，而让人感觉不到其中明显的裂痕和混乱，其超乎寻常的结构设计让人惊叹。

巴特神学虽然跨越了整整半个世纪（1916—1968），但是却显示出惊人的连贯性和风格的统一性。巴特总是从“特殊启示主义”即“基督中心论”出发来阐述上帝在耶稣基督中的“恩典的自由”，他把这一独一的上帝之道贯彻到他的内在三一论、双重预选论、恩典创世论、信仰类比论、基督论、圣经论、教会论、和解论、救赎论、末世论、神学人类学、诫命的伦理学、政治神学等所有方面。在三位一体论中，上帝在耶稣基督中的行动和启示完全是上帝自我启示行动，是上帝的恩典的自由和爱；在人对上帝的认识中，恶、虚无、死、苦难、自由、意志、灵与肉等抽象的哲学问题，如果它们不是处于上帝在耶稣基督中行动的力量之下的话，它们在本体论和认识论上都是不可理解的，因而也是不可解决的；在双重预选论中，上帝恩典的自由在耶稣基督这一人之中，上帝为自己预选了最大的罪和死，也为了人预选了最大的爱和自由的和解与救赎；在创世论中，创世是上帝在耶稣基督身上拣选自身与人立约的预备，创世如果离开了上帝在耶稣基督中与人的恩典立约就毫无信仰的意义；在和解论中，上帝在耶稣基督之中与人同在，亲自作为仆人承受人的恶，并亲自作为主人克服了人的恶，亲自见证了上帝与人的和解行动：上帝在自身之中为了人而自我承担了罪与赎，审判与救赎，死与再生，苦难与爱，这显示了上帝的神性所包含的人性，即他是在耶稣基督之中为了人和与人同在的上帝。综上所述，巴特的每一神学论述指向的都是上帝之道的“中心”：耶稣基督作为独一的上帝之道。正如巴特自己所说，他的神学不是一个多面体的“建筑”，而是围绕着中心构成的“球体”，巴特神学的简单性和复杂性就在于这一球体的完美形式之中。

对于巴特来说，上帝在耶稣基督这一独一的中介中启示了自身，这是最根本的上帝的恩典事件，这是上帝与人之间最根本的立约，这是上帝与人之间最原初的历史，这是与上帝“一体的”上帝之道。因此，上帝之道首先既不在于新教的圣经原则所倚重的圣经，也不在于天主教的教会原则所倚重的教会，更不用提各种基督教传统的信经和教义，最原初的上帝之道就是上帝在耶稣基督之中的自我启示，就是上帝为了人拣选自身并为了自身拣选了人的恩典行动，其余都不过是

对上帝之道间接的见证而已。耶稣基督绝不是历史批判法所能理解的一个给定的、客观的历史事实和历史事件，而是上帝在耶稣基督之中永恒地、连续地启示自身的生成、事件和行动，它从不间断地显示着上帝是创造者、和解者和救赎者。离开上帝自我启示自身的事件，人的理性和知识、生存和信仰、宗教和文化都无法认识和理解耶稣基督。因为，若从世界来看的话，上帝是与世界全然相异者，与世界有着无限的距离和深渊；而只有惟一地从在耶稣基督中启示自身的上帝之道自上至下地看，这与世界全然相异的上帝才是一个为了人并与人同在的上帝，这隐秘的上帝才是在耶稣身上启示自身的上帝，才是在耶稣基督中亲自承受世界的苦难和恶并与死亡和虚无作战的上帝，才是为了这个世界和人的自由、释放人的罪并与世界和人和解的上帝。也正是基于作为上帝之道的耶稣基督，巴特批判了满足人需要与欲望的宗教，以及为了自身生存、利益和权力的虚假的教会，他还批判了忙于适应哲学的、科学的、文化的、政治的、民族的、本土的等各种现代性要求的自由神学，以及相信人的理性能力或意志能力是能接受上帝独一启示的“器官”的天主教自然神学。从辩证神学到教会教义学，巴特这个“新正统主义”者的伟大功绩就在于，他使基督教神学和教会重新归正到路德宗教改革的古典新教正统，重申上帝之道，恪守上帝之道的实事，坚持路德的“惟靠信仰”（sola fide）和加尔文的“惟有恩典”（sola gratia）的原则，坚持在圣经和解经之中聆听上帝之道。这就是巴特神学一以贯之的主题。

巴特坚持了耶稣基督作为上帝的独一一体的自我启示和上帝之道的“特殊主义”，坚持上帝与其拣选的人在耶稣基督中的和解是人性的伦理生活与政治行动的基础。巴特将耶稣基督从“历史的耶稣”中解放出来，使其重新回到作为上帝自我启示行动的根基上，为普世教会的统一奠定了基础。巴特坚持了“圣经实在论”，并以一种辉煌的“加尔文主义解经学”影响了圣经神学和叙事神学运动。巴特将圣经从历史批判法、现代神学解释学以及正统的解经学中解放出来，回归圣经作为上帝之道的见证的地位。巴特还坚持了神学作为对教会负责的知识的界定，他把神学从历史哲学、社会理论、政治神学、人文科学、护教论、系统神学、存在主义哲学以及各种哲学中解放出来，回归到上帝之道神学之上。巴特不仅坚持了神学与哲学关系中的神学本位主义，

而且也坚持了神学与政治关系中的神学本位主义，然而，他既没有陷入宗教隔离主义之中，也没有陷入教派间的教会政治之中，他思考了神学在世界中对教会的责任，以及教会在世界中对社会与政治的责任。他领导认信教会抵抗纳粹、他对以色列和教会的论述，都为二战后教会摆脱政权的控制，追求教会自由奠定了基础。在普世教会和宗教对话的时代中，巴特以阐明和守护基督教的圣经的福音信息的独特性为己任，但是，他的神学也并不是一个欧洲的、成年的、白人的、基督教的、独一的真理。在后基督教时代中，没有对基督教圣经的福音信息以及整个基督教思想传统最地地道道而又透彻清晰、信仰而又寻求理解、自由优雅而又充满激情地阐释、叙述、展示，所谓的宗教对话就是空谈，所有对基督教的人文主义、社会理论、政治神学、历史哲学、解释学、文学批评、文化批评等等这些现代自由主义知识学的解释都是无本之木、无源之水。这就是巴特神学的不可替代的贡献和深远的意义。

巴特神学主要的敌人有两个，一个是天主教的自然神学，一个是新教现代神学，其中也包括巴特学徒之年所接受的自由主义神学。巴特所批判的自然神学并不是中世纪的经院神学，而是整个背弃了新教神学正统所坚持的上帝之道原则的现代神学。因此，新教现代神学也包括在这种广义的自然神学之内。巴特没有将尼采所说的“上帝之死”而是把两次世界大战中的基督教神学和教会的巨大困境作为整个18、19世纪现代神学总危机的爆发。“上帝之死”不过是对自由神学所遭遇的历史主义的危机，以及整个欧洲文明的核心基督教作为一种宗教的衰落的一个激进历史主义无神论的描述和诊断。基督教真正的危机发生在两次世界大战之时。巴特的危机神学既是对第一次世界大战这场时代危机的反应，也是对基督教千古未有的变局的反应。巴特对这场基督教危机的内在批判的矛头首先指向了18、19世纪现代新教神学和作为宗教人自我称义的宗教，而不是现代世界。在第二次世界大战中，巴特又深入批判了欧洲近三四个世纪以来的自然神学，及其所导致的臣服于纳粹的“日耳曼基督徒”的恶劣后果。这里所说的自然神学就不仅仅是天主教的“存在的类比”的学说，而且也包括布尔特曼、戈嘉滕、布龙纳、蒂利希、希尔施等在内的在20世纪新的哲学人类学之上建立起来的神学。由于拒斥自然神学，拒斥在哲学和科学的基础

上理解世界，所以，巴特并不害怕“上帝之死”的断言。某一时代的历史的信仰状况并不足以摧毁巴特对上帝的恩典奇迹岿然不动的信心。因此，巴特将毕生的精力放在信仰的内容之上，也就是圣经所见证的福音信息之上。展示基督教独一无二的特质，谦卑地聆听圣经所见证的特殊的上帝之道，自由而满怀感激地叙述和见证上帝在耶稣基督之中独一的自我启示，这就是巴特神学的使命。因此，他既没有像布尔特曼及其整个学派那样，运用现代人可以理解的现代语言即无神论的生存哲学，将圣经的福音信息解除其神话化的世界观，以使其更适应对现代人布道的需要；他也没有像朋霍费尔那样，面对自律的时代和成年了的世界，进行“非宗教的基督教”的事业；他既没有像蒂利希那样，在人的生存与作为终极关怀的深度存在本身之间的相互关联中，建立一套系统神学；他也没有像莫尔特曼、潘能伯格那样，把政治解放或世界历史作为基督教福音的基本境域。在巴特看来，这些20世纪的神学潮流无非是一些形式翻新的新哲学人类学，它们无一不是现代自由主义神学的嗣子。巴特不仅对19世纪的现代新教神学如施莱尔马赫的神学，以及世纪之交的自由主义神学如哈纳克、特洛尔奇、赫尔曼的神学进行了彻底的批判，他也对布尔特曼、朋霍费尔、蒂利希、莫尔特曼等这些20世纪神学革命领导者的新自由主义神学保持了敏锐的嗅觉。巴特对宗教改革之后到20世纪下半叶的整个现代神学的彻底批判，终结了“神学的现代性”，开启了“神学的后现代”。可以说，体现在两次世界大战中的“上帝之死”既是整个“神学现代性”的结果，也是反思这一“神学现代性”的后现代神学的开端。当然，这种神学后现代性不是对现代性本质的彻底完成和更为激进的推进，[25] 而是在重返基督教的古代性的基础、重返对上帝的恩典奇迹的信仰之上的重建。

---

[1] Hans Küng, *Existiert Gott?* , Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv), 1981, S567. 参见*Great Christian Thinkers* , London: SCM Press, 1994。

[2] Karl Barth, *Gespräche 1964—1968* , Hg. Eberhard Busch, Zürich: Theologischer Verlag, 1997, S14.

[3] 卡尔·巴特：《教会教义学》（精选本），戈尔维策编选，何亚将，朱雁冰译，北京：三联书店，1998，PP. 2—3。

[4] ［2］巴特自己做《〈罗马书〉释义》的时候，他就是从他父亲的

书房中找到了贝克对《罗马书》的注解的。他和图尼森（Eduard Thurneysen）坐在苹果树下孜孜不倦地从中吸取精华。无疑，贝克及其圣经神学派的解经学是巴特最能认同的圣经解释学，他以此对抗自由神学的历史批判法对圣经叙事的肢解。

[5] 加尔文对巴特的影响远比路德对他的影响大得多，巴特本人也是加尔文宗的，很多美国人把巴特的神学立场描述成“极端加尔文主义”。1928年霍顿（Douglas Horton）就把巴特描绘成为“时代的先知”，“加尔文在世”。巴特对加尔文神学的复兴起到了至关重要的作用。巴特为加尔文研究贡献了一本《加尔文的神学》。巴特在加尔文宗的教会中也具有举足轻重的地位。巴特的神学带有最明显的加尔文宗的色彩。

[6] 巴特在萨芬维尔的时候，图尼森也来到了阿尔高州的罗伊特维尔作牧师。巴特与图尼森二人的父亲是一对挚友，他们二人也成为终生挚友。在辩证神学的同道纷纷背离巴特而去的时候，只有图尼森仍然坚决地站在巴特的一边。

[7] 《〈罗马书〉释义》（第一版）由赫尔曼·施密特编辑，作为《巴特全集》第二卷于1985年出版。

[8] 巴特对路德宗的贡献甚至超过了霍尔（Karl Holl）、阿尔陶斯（Paul Althaus）、埃莱尔特（Werner Elert）、希尔施（Emanuel Hirsch）等“路德复兴运动”的神学家们。其中，希尔施是巴特的神学革命运动的支持者之一。正是在巴特的“新正统主义”革命之中，人们才能重读路德，重返路德的上帝之道和十字架神学。这就是巴特对“路德复兴运动”的贡献。

[9] 作为神学教授，巴特在哥廷根大学（1921—1925）的头衔是归正宗神学教授，在明斯特大学（1925—1930）的头衔是教义学与新约释经学教授，在波恩大学（1930—1935，1946—1947）的教授头衔和客座教授头衔都是系统神学教授，在巴塞尔大学（1935—1962）的头衔也是系统神学教授。

[10] 对巴特的神学影响比较大的19世纪神学家主要有德国宗教社会主义领袖布鲁姆哈特父子，科尔布吕格（Friedrich Kohlbrügge），多尔纳（Isaak Dorner），维尔玛（Wilhelm Vilmar）等。参见*Protestant Theology in the Nineteenth Century: Its Background & History (Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert)*，New Edition, Vally Forge: Judson Press, 1973。多尔纳见PP. 577—587；维尔玛见PP. 625—633；科尔布吕格见PP. 634—642；布鲁姆哈特父子见PP. 643—653。

[11] 1937年，巴特出版了《教会教义学》第一卷的第二部分，1939年出版了《教会教义学》第二卷的第一部分，1942年出版了《教会教义学》

第二卷的第二部分。《教会教义学》这本9185页的大书乃是当代的“神学大全”，是阿奎那《神学大全》的2倍，是加尔文的《基督教要义》的9倍。直到1968年巴特去世，这一神学巨著仍留下“末世论”的部分尚未完成。《教会教义学》是当代神学不可逾越的顶峰。

[12] 其实早在20世纪20年代后期，巴特和布龙纳、布尔特曼、戈嘉滕、梅茨之间就已经讨论得多，共识得少。巴特认为他们的神学乃是一种自然神学和人类学，并对戈嘉滕亲近纳粹意识形态、支持“日耳曼基督徒”极为不满。在纳粹掌权后，巴特对布尔特曼没有像海德格尔那样被纳粹的意识形态所俘虏深感惊讶，因为他原本料想布尔特曼的生存神学会倒向支持纳粹。

[13] 在巴特周围有阿斯穆森、胡夫特、黑塞、伊梅尔、沃格尔、毛利等抵抗派，而当年参加神学革命运动的神学家如埃莱尔特、阿尔陶斯、希尔施、基特尔等则转而攻击认信教会。参见R. P. Ericksen，*Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus, Emmanuel Hirsch*，New Haven: Yale University Press, 1985。

[14] 回到巴塞尔大学之后，巴特把主要的精力都放在《教会教义学》的写作之上。巴特于1962年在这里退休。巴特晚年在巴塞尔大学的教学，成就斐然，这一时期他的弟子主要有西格利斯特、施韦策、托伦斯、卡萨立斯等。

[15] 路德宗的戈尔维策是巴特最忠实的弟子，在认信教会与“日耳曼基督徒”进行教会斗争时期协助巴特和尼莫勒工作，在德国拥有极高的声望。戈尔维策的神学旨趣在于政治神学与实践神学，著作等身，一个基督教共产主义者，写过大量论述基督教与马克思主义的文字，并因其社会主义的立场而无法继任巴特在巴塞尔大学的教席。戈尔维策最能体现巴特的政治神学、教会论以及对犹太人的立场，他的政治神学的思想也影响了马夸尔德、文策勒、潘格利茨（Andreas Pangritz）、侯培（Joachim Hoppe）、克勒（Christian Keller）等一大批神学家。他们喜欢从政治神学的视角去理解巴特神学的意义。

[16] 归正宗的沃尔夫是巴特最忠实的弟子，是当时著名神学杂志《福音神学》的主编，其《天路历程》（第一卷：归正宗神学和教会问题研究，1954；第二卷：归正宗神学论教会法权和社会伦理的研究，1966）是研究教会政治神学的经典。

[17] 归正宗的伊万德是沃尔夫的挚友，其早年的《因信称义论和基督信仰》（1930）和《路德的因信称义论》（1941）是路德研究的经典。

[18] 韦伯是认信教会归正宗的负责人，以《巴特〈教会教义学〉导论》（1950）而成为巴特神学二战后在德国的代言人。他的两大卷《教义学

基础》（1955，1962）是新范式教义学的典范之作。Otto Weber, *Foundations of Dogmatics, Vol. I-II*，Translated and annotated by Darrell L. Guder, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing，1981.

［19］ 迪姆可能是巴特派中最为激进的了，他激烈地批判布尔特曼，批判路德宗以捍卫巴特的立场，《历史主义与存在主义之间的教义学之路》就是这类著作。迪姆是新约神学教授，也是克尔凯郭尔的研究权威，著有《克尔凯郭尔的生存辩证法》。迪姆是与戈尔维策并肩作战的认信教会的领导者。

［20］ Karl Barth, "Concluding Unscientific Postscription on Schleiermacher", *The Theology of Schleiermacher*，Ed. By Dietrich Ritschl, Trans. By Geoffrey Bromiley，Edinburg: T. & T. Clark, 1982, PP. 261—279. 巴特有一段对布尔特曼、蒂利希、朋霍费尔的上帝之死神学、莫尔特曼的希望神学的批评，见P. 271。

［21］ 关于20世纪新教神学由巴特、布尔特曼、朋霍费尔、莫尔特曼发动的四次革命性的浪潮，请参见拙作《20世纪德语新教神学研究》（即出）。

［22］ 此处，CD指英文版《教会教义学》，IV是卷数，2是分卷数，x题码。此例下同。

［23］ 巴特：“莫扎特”，《莫扎特：音乐的神性与超验的踪迹》，朱雁冰，李承言译，上海：三联书店，1996。

［24］ 关于路德这一核心思想的论述，参见Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to his Thought*，Philadephia: Fortress, 1972，特别参见第七章。

［25］ 汉斯·昆将巴特称为“神学后现代范式的发轫者”。巴特的上帝之道神学和深受巴特影响的朋霍费尔的神学是后现代神学两个最主要的资源。泰勒（Mark C. Tayler）认为，神学的后现代的特征就在于，把神学视为上帝之道无止境的宣道活动。约德（John Howard Yoder）在《巴特：后基督教神学家》（1995）中认为，巴特是20世纪最早认识到基督教的终结的神学家。巴特以末世论的全然相异者的上帝及其恩典的启示批判了基督教作为宗教、自由派神学、历史主义、文化基督教、天主教的自然神学，这一批判是后现代神学范式的起点。从辩证神学的革命起，巴特就开始从事“后基督教”时代神学的重建工作了。巴特的上帝之道神学在上帝概念、基督论、圣经叙事和教会论等方面都返回了基督教的本源，将它们从历史主义中彻底解放出来：“上帝死了”，基督教终结了，宗教衰落了，但上帝之道的启示行动仍在呼召着人的聆听。关于巴特的后现代神学，参见William Stacy Johnson, *The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology*，

Louisville Ky: Westminster John Knox Press, 1997; Geoff Thompson & Christiaan Mostert ed., *Karl Barth: A Future for Postmodern Theology?* , Adelaide: Australian Theological Forum, 2000。所谓的“后现代神学”，比较严肃的倒是像法国的列维纳斯、利科、德里达、马里雍等在现象学中的“神学转向”，他们继续海德格尔对本体论神学的批判，严格区别“哲学的上帝”与“现象学的上帝”，并认为后者并不因为前者的终结而消失。他们试图在旧约之中发掘“非本体论神学的上帝”，或“无须‘存在’的上帝”。列维纳斯的他者并不是绝对的超越的他者，而是“无限的”他者。虽然伦理学作为“第一哲学”是不依赖宗教基础的此在的生存关系的现象学，但是伦理律令却是“上帝的踪迹”。上帝的启示通过为他者负责的伦理律令而“进入我们的观念之中”。列维纳斯的他者伦理学和德里达的否定神学成为理解巴特早年的“全然相异者”的上帝概念的新参照。参见Steven Smith，*The Argument to the Other: Reason Beyond Reason in the Thought of Karl Barth and Emmanuel Levinas* , Chicago: Scholars Press, 1983。而其他的像法国的吉赛尔（Pierre Gisel）、英国的丘比特（Don Cupitt）、美国的“基督教无神论”的阿尔泰泽、“解构神学”的泰勒、密尔邦克（John Milbank）、哈特（Kevin Hart）、拉什克（Carl Raschke）、文奎斯特（Charles Winquist）、莎勒曼（Robert Scharlemann）、格里芬（David Ray Griffin）等，他们只是一些依托于后现代思想家在解构主义、文学批评、文化批评和社会理论中进行话语重组的神学家，其激进和混乱与60年代的“上帝之死神学”运动颇有相似之处。参见Pierre Gisel & Patrick Evard, eds., *La théologie en postmodernité* , Paris: Labor et Fides, 1996; T. J. J. Altizer, ed., *Deconstruction and Theology* , New York: Crossroads, 1982; Mark C. Talor, *Erring: A Postmodern A/theology* , Chicago: University of Chicago Press, 1984; John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* , Oxford: Basil Blackwell, 1990; Kevin Hart, *The Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy* , Cambridge: Cambridge University Press, 1985; Charles Winquist, *Epiphanies of Darkness: Deconsttruction in Theology* , New York: Cambridge University Press, 1986。

第二章　巴特的神学概念

要理解巴特的神学，不仅要具体地理解巴特的神学思想，还要整体地理解巴特的神学概念。用时下时髦的概念来说，巴特的神学概念相对于现代神学而言，乃是一种“后现代的神学观念”，因为他的神学是对现代神学从根上的彻底批判和全面反思。对巴特而言，理解神学的现代范式乃是现代哲学，而以哲学来做神学的方式乃是一种自相矛盾的人类学神学，或者叫人类中心主义神学。理解神学的现代范式在近现代的几百年间依赖于这种或那种哲学：无论是笛卡尔的哲学，还是康德的哲学；无论是黑格尔的哲学，还是克尔凯郭尔的哲学；无论是布伯的哲学，还是海德格尔的哲学。不仅如此，整个基督教思想就有一种用哲学进行论证的传统，在希腊教父和拉丁教父时代大多依赖的是柏拉图主义，在经院哲学时代大多依赖的是亚里士多德主义。不仅是神学的概念（如上帝的概念）与神学的命题（如上帝存在的证明），而且神学的形式（如系统神学）和神学的方法（如解释学和历史批判法），都与古今哲学无法分开。现代人通常所接受的关于基督教的神学和上帝的观念主要来源于哲学的神学和哲学的上帝，看起来这是一种普遍主义的宗教哲学。但是，巴特认为这一现代的神学范式不是真正基督教的神学，也就是说，不是真正的从圣经所见证的以及教会所信仰的福音而来的，而是一套人类学哲学，就像费尔巴哈所指出的那样。恰恰是这些哲学的神学观念导致了基督教作为一种宗教和一种文化的现代化、世俗化、自我分化，并不可避免地衰落。巴特要重新返回到宗教改革的正统之路上去，并重新返回到圣经和耶稣基督之上，在“上帝之死”的无神论“后基督教时代”中，重新理解基督教福音信息的意义，重建基督教教会及其神学根基。20世纪最伟大的哲学家海德格尔是20世纪第一个明确区分了哲学与神学的哲学家，他重返作为哲学之根的前苏格拉底哲学，以克服整个西方本体论神学的形而上学以及技术时代人无家可归的命运；与海德格尔的抱负相似，20世纪最伟大的神学家巴特也是20世纪第一个明确要区分哲学与神学的神学家，他重返作为神学之根的圣经，以克服基督教信仰、神学与教会

的无根状态以及西方无神论的虚无主义。因此，要想理解巴特的神学，第一个切入点是理解巴特对神学概念的重新奠基。要理解巴特的神学概念，不仅要考虑纯粹学理上的理据，还要深究巴特在“上帝之死”的危机时代中重返基督教根基以重建基督教的宏大意图。

第一节　上帝之道与上帝的概念：神学的核心

基督教神学的核心无疑是上帝，也就是基督教的上帝观念。上帝观念是基督教神学的基石和拱顶石。对于西方人来说，上帝是一个自明的观念，即使在“上帝之死”的时代仍然如此，就像中国人对于“道”的理解一样。西方以这种或那种方式知道基督教的上帝，无论是良心，还是婚礼仪式，无论是艺术，还是历史古迹。但对于一个来自另一个语言和文化的人来说，“什么是上帝”却是最难以回答而又最值得追问的基本问题。这不仅是在解释学、社会理论、历史哲学、政治神学等现代知识学所揭示的语言、历史和社会这三个维度上缺乏一些接触和认识，甚至也是在哲学的沉思、理性的论证、生存论的领悟以及尤其是信仰的生活上缺乏亲身理解的境域。对于我们来说，最令人费解的基督教概念就是道成肉身、三位一体、十字架的受难与复活等。[1] 然而，在这些最令人费解的观念底下藏的就是基督教最基本的问题，这一基本问题可以用一个最根本的概念来回答：上帝。上帝就是基督教神学及其教会最核心的词语。对基督教的攻击集中在上帝概念之上，对上帝的辩护也同样集中在上帝概念之上。尼采把他对基督教和西方现代性的批判浓缩为一句话：“上帝死了。”可见，上帝这个超负荷的能指，这个“大词”在基督教中，以及在西方语言、思想与文化中的核心地位。

那么，“什么是上帝？”“我们如何认识上帝？”“上帝真的存在吗？”当人们这样提问的时候，他并没有反思这种问题化的方式，也就是把上帝设定为本体论问题的方式到底意味着什么。海德格尔指出，“什么是……”（ti　　estin）的提问方式是希腊式的，也即苏格拉底、柏拉图和亚里士多德的方式，而且它是一个深深地根植于希腊语的问题。希腊哲学也就是对“什么是……”，也即存在者的存在的追问。“爱智慧”也就是对“一是一切”的逻各斯的追求和探问；而作为哲

学的开端的“惊奇”也就是对存在的聆听、呼应。[2] 希腊哲学对“什么是……”的两个典型的回答是柏拉图的理念（eidos）和亚里士多德的实体（ousia）。因此，当我们追问“什么是上帝？”的时候，我们是在做出一个典型的希腊哲学式的设问。如果对此回答说上帝是最高的理念，也即善的理念，或者上帝是最高的实体、最高的存在，这种情况在历史上已经司空见惯。提问的方式总是预设了回答的方式，因为人们总是在某个境域中设定追问的方向。“什么是上帝？”以及“上帝真的存在吗？”这样的问题都是典型的哲学追问，其回答我们称之为“哲学的上帝”，即善的理念或最高的实体。

是否还有另一种与哲学完全不同的提问方式呢？是否这就是基督教典型的提问方式呢？在圣经的见证和教会的宣道中我们发现，基督教教会和神学提问的不是“什么是上帝？”的问题，而是“上帝是谁？”和“上帝如何？”“上帝是谁？”这一提问方式不同于“什么是上帝？”，它预设了上帝是具有包含意志性和人格性的行动者，他首先就不是从静态的本体论出发去理解上帝，而是为启示敞开了空间。基督教教会和神学对这一问题的回答是：“上帝是耶稣基督”，“上帝是创造者、救赎者和审判者”。这一回答并不像是哲学的上帝那样仅仅凭人的自然的理性得到理解。因为，如果没有“超自然”的启示和奇迹的预设，这一回答就得不到认识。但是，这意味着首先要承认这个世界存在着启示和奇迹。在圣经中，这一前提不仅是不言自明的，而且整部圣经所见证的就是这一历史的启示和奇迹。古典时代的人们相信，在这个世界上、在我们的命运中存在着奥秘和神秘，而“上帝是耶稣基督”就是拉纳和云格尔所说的“世界的奥秘”，这也就是巴特所说的“上帝的恩典启示的奥秘”。对“上帝是谁？”这一问题的回答是上帝是在真正的独一的人身上启示了自身的神圣启示者，这就是神学的上帝概念。

从两种不同的提问方式我们可以看到，西方人的上帝概念主要来自两个不同的起源和不同的传统：哲学和神学，或者说两个不同的文化——希腊文化和希伯来文化。在中世纪基督教大一统的文化中，哲学与神学都属于基督教的思想体系的组成部分，哲学被吸收到基督教的启示和信仰的体系之中。从中世纪晚期到近代的转折的主要事件就是，哲学要重返希腊的源头，以摆脱基督教权威对哲学的控制。随着

文艺复兴和宗教改革运动的兴起，世俗的哲学强烈地要求与神学区分开来，而新教神学也强烈地拒斥经院哲学和新兴哲学的混入。这一趋势发展到了20世纪，不能区分哲学的上帝和神学的上帝（来自于圣经中的上帝）则成为哲学与神学中最致命的错位和谬误。为了本己地理解神学和圣经中的上帝，像汉斯·昆、薇依、莫尔特曼和潘能伯格等神学家都要清理中世纪经院哲学和近代哲学中的上帝概念；同样，为了本己地理解哲学的上帝概念，海德格尔、列维纳斯和利科等哲学家也要清理中世纪经院哲学和近代哲学中的上帝概念。对于基督教神学来说，不清理哲学的上帝概念，也就是形而上学的上帝概念，也就不能从圣经本身去理解一个道成肉身、十字架上受难和复活的上帝。20世纪哲学与神学在“上帝之死”之后得到的一个基本认识就是，要区分圣经的上帝和哲学家的上帝。 [3] 要理解基督教的上帝观念，就要回到基督教神学思想传统的实情之上，就要从 “哲学的上帝”与“神学的上帝”（更准确地说是“圣经的上帝”）这一区分的实情入手。这两种不同的上帝观念共同构成了西方传统中的上帝观念。而要区分哲学的上帝与神学中的上帝，仅仅靠简单地把上帝一词驱逐出哲学，或者简单地把形而上学的概念驱逐出神学是不够的。不仅基督教需要从哲学内部解构哲学的上帝概念，还要从神学的内部解构神学的上帝概念。因为，近两千年来，二者已经水乳交融在一起。除了必须返回圣经的上帝以区分二者之外，海德格尔所作的清理形而上学的上帝概念的工作对于哲学与对神学一样重要。哲学的上帝不同于圣经中的上帝，彼此之间存在着巨大的差别。在有些时期这些差别一度被模糊和遗忘了，而在另一些时期这些差别又成为最激烈、最尖锐的对立。弄清楚哲学的上帝与圣经的上帝二者之间的区分是进入巴特的神学以及基督教神学的本源的基本前提。

真正的神学的上帝，或者说，圣经中的上帝就是在耶稣基督之中启示自身的上帝，就是在上帝之道之中既启示自身又隐藏自身的上帝。圣经中的上帝之道迥然不同于哲学上的上帝概念。这就决定了神学的本质，也就是对上帝之道的聆听，而非对上帝概念或“信仰学说”的研究。对于20世纪神学教父巴特而言，“圣经中的上帝”完全不是一个“上帝概念”，而是在“上帝之道”，即耶稣基督这个人之中启示出自身的那个上帝。而近代神学范式的开创者19世纪神学教父施莱尔

马赫则将上帝概念视为宗教哲学的主要任务。对于巴特来说，宗教、哲学和现代神学谈论上帝概念是人类成为神和自我称义的欲望的宗教形式的表达，因此，费尔巴哈对宗教作为人的本质的对象化的批判是非常正确的。[4] 必须重返圣经所见证的上帝之道，才能区分开圣经的上帝与费尔巴哈所说的不过是人的类本质的对象化的上帝形象。对于巴特来说，真正本己的神学只应该倾听圣经中所见证的“上帝之道”。在圣经、教会和基督徒的见证中，上帝之道的“道”，既指上帝永恒地启示自身的“道成肉身”的耶稣基督，也指永恒地启示自身的位格性、精神性、创生万物的圣灵，进而也指对上帝在耶稣基督身上说出的话语，也就是上帝作出的行动作见证的圣经，以及教会依照圣经所进行的宣道。上帝之道就是上帝说出的话语，而言说就是上帝作出的启示行动和事件。上帝是真正的“以言语来行动”者。有了圣经中所见证的最源初的上帝之道，也即耶稣基督，才有神学的上帝概念；神学的上帝概念是从圣经的上帝和教会的上帝而来，因而是从耶稣基督的上帝而来。圣经的上帝就是旧约和新约所见证的创世的上帝、以色列救赎史中的上帝和耶稣的事件中的上帝，就是亚伯拉罕、以撒、雅各、以赛亚、约伯、耶稣的上帝，就是众先知和众使徒的上帝，就是以色列和教会的上帝，就是应许了上帝之国在耶稣基督身上实现并重临的上帝。因此，圣经中的上帝首先就是上帝之道中的上帝，就是基督教会宣道中的上帝，它必须与哲学的上帝概念区分开来，它也能与哲学的上帝区分开。就神学的主题乃是上帝自我启示的上帝之道而言，上帝概念对于神学来说是绝对次要的。当年路德以“上帝之道”拒斥经院哲学的上帝，20世纪的巴特也同样以“上帝之道”拒斥当今各种哲学的上帝概念。

与“圣经的上帝”相比，“哲学的上帝”是一个“上帝概念”。这一上帝的概念不是从圣经而来，而是从哲学的形而上学传统而来，也就是说，是从本体论论证而来。本体论（现在通常翻译成“存在论”）就是从存在的等级、存在的目的、存在的观念和存在的本质等整全地来思考世界及其创造者的方式。从本体论的形而上学传统来说，上帝是一个最高的存在。这个最高的存在是所有存在的根据，因此就是形而上学的核心。存在是内涵最普遍的概念，但是，存在概念即使在希腊哲学中也不是最高的概念，比存在的概念更高的概念是柏拉图的“理

念”。在基督教神学中，存在显然也不是最高的范畴。存在只是上帝的一个属性。上帝不仅存在，而且还拥有能力、智慧、意志、善和爱等。[5] 安瑟伦与阿奎那的上帝存在的本体论证明的关键就是把存在作为上帝的一个属性：从上帝概念理当拥有一切属性出发，可以推断出上帝概念必然包括存在这一属性。当然，这种论证的方式只有在目的论的上帝概念和实在论的世界观之中才是可能的。正如斯宾诺莎所指出的那样，这一论证只对上帝适用；对于其他任何存在，是不能从其观念或本质推导出其存在的，正如高尼罗在批评安瑟伦、康德在批判笛卡尔时所指出的那样。本体论上的上帝概念的核心是斯宾诺莎所说的上帝作为自因（causa sui）的存在。[6] 这一概念本来是从圣经的上帝中而来，也就是从创世记的上帝而来。[7] 作为世界整全的根据的最高存在，上帝的根据在于其自身之中。然而，圣经的上帝所说只是为了表明上帝既是启示的，也是隐秘的，而不是旨在建立一个哲学的上帝概念。这一哲学的上帝概念是普遍主义的，在某一种语言和文化的概念体系中一旦有类似结构和功能的最高概念，就可以与这一自因的上帝概念在哲学上相类比。

圣经的上帝并不意在把上帝放在目的论的存在等级秩序的顶端，作为最高的存在，而是指出上帝的绝对主权，最高的存在只是他的绝对主权的一个表现。从上帝的绝对的超越性和与世界的相异性来看，上帝作为最高的存在是一个不可定义的概念，这不是因为在目的论的存在等级之中，低的存在无法推出高的存在，而是因为世界上的存在物与上帝的存在之间具有质的区别。正是从这一点出发，神秘主义或否定神学给出了上帝的不可认识和不可言说性。[8] 对人而言的上帝不可认识和不可言说的否定性恰恰表明，这种否定性源于上帝对于世界和人的绝对超越性，人对上帝的认识论的限度乃是本体论上的。奥古斯丁、路德、加尔文和巴特所认定的正面的认识论原则就是：除了上帝在耶稣基督中独一的自我启示之外，必死的人绝无可能认识不朽的神；除了上帝在耶稣基督中独一的自我启示之外，有限性的人根本无法达到无限的神圣性存在的高度；除了上帝在耶稣基督中独一的自我启示之外，人的理智和概念绝对无法以实定的方式把握隐秘的上帝。巴特说，世上不存在一条从我们通往上帝的道路，站在人类某条道路终点上的上帝必不是真正的上帝。圣经（《圣经·箴言》1：7）上

说，对上帝的敬畏是认识上帝的开端。只有敬畏审判万国万民的上帝，才能接受上帝在耶稣基督中说出、做出和给出的恩典启示。如果试图仅仅凭借一己的理性这一灵魂中的“自然之光”去认识上帝的话，就必如歌德所说，冒着被“上帝的强光”刺瞎眼睛的危险。[9] 对自然神学在这一立场上的僭妄，巴特从未报以一种温和的态度宽容它。

在巴特看来，自然神学其实是一种操着神学语言的哲学。在阿奎那的自然神学中，上帝存在的五种证明（primum movens；causa prima；ens per se necessarium；maxime ens；intellectus）只是对上帝属性或其本体论的神性的“描述”而已，而根本不是什么“证明”。阿奎那深知启示自身的上帝是不可以本体论上的“存在的类比”去证明的，因为那意味着在上帝与其造物（也即世界）之间具有某种直接性和可类比性。后世对阿奎那的自然神学的论证的误用错失了阿奎那本人非常清醒的论证的前提。如果说各种上帝存在的本体论证明不过意在表明，上帝作为真的无条件、善的无条件和义的无条件是人的有限性的认识和生存的条件的话，这一理性的证明还是对基督教信仰的正确的理解。除此之外，这种证明无非是建构一种哲学的上帝概念。

对上帝的认识、理解和信仰不在普遍主义的概念之中，而只在上帝的特殊的启示之中。而不同的认识、理解和信仰也只有在上帝的特殊的启示之中才能得到检验。虽然上帝总是以历史中人所能理解的方式和语言启示于人，来到人的思想之中，但是，这些来到历史中的启示踪迹只有在耶稣基督之中才能得到认识、理解和检验。在西方各时代的知识体系中都占有重要地位的上帝概念总处于不断的自我克服之中，在哲学上意味着人们更换了言说上帝的哲学话语，在神学上则意味着每当神学重新返回上帝之道之时，圣经的上帝就能克服历史中的人们以变动不居的概念对上帝的理解和把握。中世纪用“超越”一词描述上帝，这一用语指的就是圣经所见证的上帝之道永远超出用概念对上帝的启示的暂时性认识和描述。哲学的上帝概念既不是西方理解上帝的惟一方式，也不是最本真的方式，因此，就要超出哲学的方式之外去理解上帝：上帝恰如其分地说乃是一个“名字”，正如犹太喀巴拉传统或列维纳斯所说的那样；而上帝之名乃是耶稣基督之名。欧韦贝克说：“上帝本是一个谜”；而上帝在耶稣基督之中启示自身乃是最大的谜。上帝启示自身，显现自身，但同时又将自身保持在不可见的隐

秘之中。上帝就是完全不显现自身的显现者，上帝只留下他的启示以及启示在历史中的踪迹。

要超出哲学的方式之外去理解上帝，要理解哲学的上帝与圣经中的上帝的不同，简单地区分启示与理性、信仰与理性、恩典与自然是无济于事的。要理解这两种上帝观念的差异，就要追根溯源去理解“哲学家的上帝”和“亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝”的不同，去理解“雅典与耶路撒冷”的不同。哲学家和纯粹的信仰者对上帝观念的不同理解，不在于他们的历史背景和文化传统不同，而在于他们对正义、善好、道德、法律、理性的理解的差异之上。[10] “哲学家的上帝”与“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝”之争显然不仅仅是一个认识论的问题，而且也是两种不同类型的人即哲学家与教士之间的生活方式和世界态度之争。哲学家的上帝与圣经的上帝之争可以溯源到“哲学的上帝”与“圣经中的上帝”的起源：二者都不同于神话中的诸神，或者说，都突破了神话学的诸神概念。[11] 希腊哲学所理解的神及其神性，近于希腊神话、史诗和悲剧中的诸神，诸神是不会死亡的不朽物（Immortal），但其神性受制于命运的必然性或理念的必然性。[12] 这就是柏拉图的《理想国》中的“善的理念”、《第迈欧篇》的宇宙创造者“德木革”以及亚里士多德的《形而上学》中的“第一推动因”的神性概念，它们毋宁称作诸神的“神”而非“上帝”。而基督教一神论的上帝概念的特征是其强烈的道德目的论。这也就是说，对正义或道德的解决不同于神话或悲剧诉诸必然性的命运，也不同于希腊人诉诸理性对自然正当的追寻和探问，而是诉诸上帝在历史中的启示以及这一启示所确立的神圣的律法。这就是基督教的上帝与各种神话中的神以及希腊的“神话—史诗—悲剧—哲学”中的神的本质上的不同之处。[13] 基督教的上帝以其启示的神意而不同于希腊的神所受制于理念的必然性，基督教也以其对全能的上帝的岿然不动的信仰、虔敬和顺从而不同于希腊的理性对神性的探求和追问。正是在一个公义的上帝的保证下，斯多亚的自然法才在基督教中奠定了其确定性的根据，而希腊哲学家试图凭借人的理性在自然的目的中探求人的正义，也就是最美好的生活和最美好的政制，则容易遭受各种习俗主义、约定论、历史主义、怀疑主义的动摇。正是这一根本立场上的差别，而不是两种不同的文化的差别，[14] 才是希腊哲学家的上帝概念与基督教的上帝观念

迥异之处。

在中世纪，“哲学家的上帝”与“信仰者的上帝”的区分渐渐模糊了，神学与哲学也成为基督教大一统的文化知识体系一体的两个部分，阿奎那代表了调和启示与理性、信仰与理性、恩典与自然的巨大努力。然而，这种哲学与神学二者融为一体、相安无事的关系实质上是“哲学是神学的婢女”（Philosophia est ancilla theologiae）。在漫长西方基督教中世纪的正统中，人们不加区分哲学的上帝与神学的上帝，基督教神学把哲学视为自己理所当然的一部分，也就是自然神学和理性神学那部分，而纯粹的神学则自称为“启示神学”。中世纪自然神学的“上帝存在证明”是以“存在的类比”为基础的，也就是以探求整全的世界的存在等级秩序中最高的也是最终的根据的方式来论证上帝的神性。它其实是启示在理性对神性的追问面前的辩护，用基督教的话叫做“信仰寻求理解”。

在近代哲学的开端，笛卡尔虽然翻版了经院神学之父安瑟伦的论证：一个绝非虚幻的绝对完美的上帝概念只能源于绝对完美的上帝存在自身而非我思，[15] 但是能给出清晰明证的确定性的上帝观念的是我思，也就是哲学的理性的沉思。在笛卡尔那里，信仰与理性的平行共处是阿奎那式的而非奥古斯丁式的。为天主教中的奥古斯丁主义詹森派辩护的帕斯卡尔，反对无论从本体论还是从我思的确定性所做的上帝存在的证明。[16] 帕斯卡尔把1654年11月23日的祷告记在羊皮纸上缝入内衬：“亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝，不是哲学家、学者的上帝。”[17]

然而，帕斯卡尔在近代哲学中是一个异数。在现代上帝概念的哲学与神学之争中，哲学家的上帝与圣经的上帝之间的情势已经判然分明了。首先，自宗教改革以来，基于德国新教传统，莱辛、康德、费希特、黑格尔、谢林、费尔巴哈、尼采等德国哲学家没有一个不曾试图以哲学化解和转换基督教的遗产的。抛弃教会对基督教教义的论证方式，为它在纯粹哲学的概念之中奠定基础，确立“哲学的上帝”，这是整个近代哲学计划的重要组成部分。黑格尔在《精神现象学》中说，以哲学的概念将宗教的真理内容从宗教表象形式中拯救出来，认识作为绝对本身的上帝，这是哲学惟一的使命。基督教将在哲学中得到真正的完成。[18] 即使像海德格尔这样以无神论的存在主义而闻名

的哲学家，也参与了这一现代性的计划，他也不是按照圣经的上帝的方式，而是按照对存在的思考去追问上帝问题。[19]即使在后现代思想家列维纳斯、德里达和马里雍那里，他们仍然以哲学的方式继续思考上帝问题。[20]其次，在上帝观念的哲学与神学之争中，康德给从神学中分离出来的哲学的自主性以不可撼动的论证，尤其是在《科系之中》中，康德确定了近代人文学科的划分，使神学同美学、伦理学等一样成为现代学院制度中的一门学科。这一制度上的划定同时也限定了神学的目标，而自由神学则可悲地接受了康德的科系划分。学科的分立加剧了启蒙运动以来神学与哲学二者的相互攻击，到了20世纪，情形已经发展到了各自自律、相互水火不容的境地了，二者都坚持在自身之内彻底清除对方的因素，比如，逻辑实证主义要将神学无意义的命题通通排除在哲学之外，而辩证神学则坚决抵制各种哲学。

除此之外，19世纪末的尼采把自己对基督教的攻击浓缩在一句话中："上帝死了"，这使得人们必须去区分"哲学家的上帝"与"圣经的上帝"，区分"宗教的上帝"和"圣经中的上帝"，区分"现代人所信仰的上帝"与"原始基督教会所信仰的上帝"。20世纪最伟大的神学家巴特是最坚决地区分哲学的上帝和圣经的上帝的人。而20世纪最伟大的哲学家海德格尔也从不含糊地认为真正的上帝是圣经中"亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝"，而不是哲学的"本体论神学"的自因的上帝。[21]传统的哲学一般用"上帝"来指称存在的最高和终极的根据，但是真正的神学不能抽象地谈论上帝及其"神性"和"超越性"，仅仅把上帝视为人的宗教观念或精神理念。因此，区分哲学的上帝和圣经的上帝首先是重返哲学和神学各自的本源，以重新使哲学和神学本身甚至是信仰本身各自获得生机的事情。海德格尔和德里达指出，哲学不是一种普遍性的思想，哲学的本源乃是希腊哲学以及希腊语、希腊文化。[22]虽然经过拉丁语的"翻译"和德语的"翻译"，尤其是基督教中世纪的改造，哲学一直顽强地返回他的希腊本源之上，无论是文艺复兴，还是德国唯心论哲学，无论是尼采，还是海德格尔本人。与海德格尔的意图相似，巴特也要将神学自身从哲学的束缚中解脱出来，返回自己的本源。巴特宣称神学的惟一的主题和任务就是圣经所见证的上帝之道，它无须任何哲学的基础和论证。在这一立场上，海德格尔无疑直接地或间接地受到了巴特的老师赫尔曼以及巴特的影响。海德格尔同

样把上帝在十字架上的受难事件视为基督教神学的前提，这就是神学的实证性。神学凭借这一实证性便与哲学绝对地区分开。[23]当然，海德格尔还试图从人的生存论的视角分析信仰的生活方式，对于这一点，早年的巴特受到克尔凯郭尔的影响，走了与海德格尔所说的相近的道路。但是到了《教会教义学》时期，成熟的巴特就彻底走出了对当代哲学，尤其是克尔凯郭尔及其生存主义的依赖。巴特的《〈罗马书〉释义》和《教会教义学》代表了巴特重返真正的基督教的上帝、回溯基督教思想的本源的全部努力。

巴特认为，基督教的上帝就是圣经的上帝，而不是哲学家的上帝，既不是传统的目的论的上帝（宇宙末世论）和实体化的上帝（形而上学的上帝存在的证明），也不是主体化的上帝（位格主义或人格主义）。要回答“上帝是谁”和“上帝如何”的问题，就得首先回到圣经中去，回到整个基督教神学和教义学传统对“圣经的上帝”的理解与解释中去。基督教神学的上帝都源于对“圣经的上帝”的理解和解释，而不是建立在“哲学的上帝”之上的科学的神学的知识体系。整个基督教教义传统中的三一论、创世论、基督论、教会论、和解论、救赎论、末世论等都是围绕对“上帝是谁与如何？”这一核心问题组织起来的。要回答“上帝是谁与如何？”这一问题，所有的基督教教义都要重新返回到圣经所见证的事情之上。基督教神学归根结底是建立在对圣经的上帝的更为本源的理解之上，而不是建立在现代哲学方法之上。基督教神学最初的根源和最终评判的根据就是圣经及其所见证的上帝之道。神学的上帝不能背离圣经叙事中所见证的上帝，也就是以色列民族、耶稣及其众使徒的信仰中的上帝。一旦基督教神学脱离了圣经叙事的见证，它就有必然失去其本源，而成为哲学神学或宗教哲学，一言以蔽之，就是包装着神学外衣的哲学，而且也必然是一种低劣的哲学。基督教神学的本源就是圣经，整个基督教神学都建立在对圣经旧约的创世记以及上帝与以色列立约、新约的道成肉身以及十字架事件这些最基本的历史事件，尤其是新约所见证的上帝的自我启示事件的理解、解释与重新叙述之中。这就是巴特的神学之路。就此而言，巴特的神学是20世纪中最本源地理解了“圣经的上帝”的基督教福音的神学。

巴特毕生都在坚持“上帝就是上帝”以及路德所说的“隐秘的上

帝”的原则，反对直接认识上帝的可能性和各种上帝概念。“上帝之为上帝”就在于首先他是与世界和人全然相异者，就在于他是对人所建立的各种偶像和概念说“不”的审判者。没有从人到上帝之路，只有从上帝到人之路，这既是否定之路，也是一条大肯定之路。在拒绝人的宗教之路的同时，上帝在道成肉身中亲自进入了这个世界，并为了这个世界而与这个世界和解。“上帝之为上帝”就在于他自己在耶稣基督中为我们人自行拣选了他自身，在耶稣基督之中与我们相遇，为了我们的善的匮乏与恶，亲自与虚无斗争，并经受了这一斗争的后果，在十字架上受难而死，最后在从死亡中复活，给人以战胜苦难和死亡的力量。这一切首先是上帝自己在耶稣基督中的作为，是上帝的自由的恩典，在三位一体启示自身的行动之中，没有人的参与，只有上帝拣选了拿撒勒的耶稣其人。因此，“上帝之为上帝”就在于他是创造、和解和救赎的那一力量、那一启示、那一行动和那一名字。巴特神学的全部使命就是阐发圣经所见证了的上帝之道，宣讲耶稣基督这一独一的“上帝之道”、“上帝之名”和“上帝之国”。在巴特这里根本没有任何抽象的哲学的上帝概念或神性的理念。

巴特重返圣经所见证的实事之上，也就是以色列的神圣统治世界的上帝和耶稣基督的上帝。众先知、耶稣基督和众使徒都见证了这一上帝，并在圣经之中记载下了他们所聆听到的声音和所见证的事件，这绝非一个空洞的理念和狂热迷信的偶像，而是发生在具体的历史中确定的、现实的事件，在这一具体的、现实的历史事件中他们听到了上帝的声音，并见证了上帝的名字。这就是上帝在耶稣基督身上向人所作出的自我启示的上帝之道。圣经见证了上帝在这一历史事件中的启示，这对于见证者而言，是实在的和真实的，但是对于一个已经发生了历史巨变的世界及其所持有的科学的世界观而言，这是否不过只是一个高贵的弥天大谎和美妙的神话呢？巴特抵制住了现代人的科学主义、理性主义和历史主义的质疑和嘲讽，坚信整个圣经中所见证的上帝与人之间的历史，上帝与人之间的恩典拣选关系对于普遍历史恒久不变的意义。

巴特将所有的基督教神学教义都视为对圣经所见证的上帝在耶稣基督身上启示自身这一实实在在的基本历史事实的再见证。巴特将神学置于教义学传统之中，将教义学置于对圣经的见证的再见证之上，

这一点继承了宗教改革的“惟有圣经”的传统。因其相信圣经的见证的客观性，巴特的立场被称之为“圣经实在论”。而圣经所见证的耶稣基督事件乃是上帝的独一无二的特殊启示，是原初的上帝之道。巴特因其毕生对上帝之道的独一性地坚持而被称之为“特殊主义”。从耶稣基督这一“特殊的启示”出发，并且凭着这一“特殊的启示”，上帝向世界启示了自身，从特殊达到了普遍，从行动达到了存在。上帝凭借耶稣基督的事件和名字而成为基督教的上帝，同时也是所有人的上帝。巴特的“特殊主义”用加尔文的术语来说就是“恩典的拣选”：基督教的上帝就是那个惟独拣选了耶稣基督以启示自身的上帝。巴特重新将加尔文的预选论置于整个基督教教义的核心，从上帝通过耶稣基督为人拣选自己也为自己拣选人的“双重拣选论”来阐发上帝之道的意义：上帝亲自与我们同在，上帝亲自与我们和解。

巴特所理解的圣经的上帝就是恩典拣选论的上帝，也是和解的上帝与提升人性的上帝，是生生不息地创造的上帝，也是末世论救赎的上帝，而这首先在于这一上帝是三位一体地自我启示的上帝。上帝的创世行动并没有终结上帝的行动，上帝的创世行动是为了立约的成全，是为了和解与救赎。创世—和解—救赎的上帝，这是同一个恩典拣选的上帝，是自我启示自身的上帝。巴特的《〈罗马书〉释义》只是返回到审判者的上帝和末世论的上帝之上：一方面，他强调上帝是这个世界的危机和审判，在上帝与世界之间横亘着一条天地之别的距离；另一方面，只有复活的基督才能跨越这条鸿沟。巴特说，基督教要么是彻底的末世论的，要么就是与基督毫不相干。然而，如何理解复活的基督呢？巴特的《教会教义学》重返教父时代以三一论形式讨论上帝及耶稣基督的神性与人性的传统，才以上帝启示论解决了《〈罗马书〉释义》留下的基督论问题。

巴特所建立的三一论教义其核心乃是圣经所见证的根本事件：上帝在耶稣基督身上启示自身是主。首先，三位一体的“位格”并不是说圣经的上帝乃是拥有绝对的、单一位格的“位格神”，这无疑是将圣经的上帝按照哲学家的理念进行思辨的恶果。上帝的位格不是静态的属性，而是一种行动，也就是上帝启示自身于耶稣基督之中的位格性事件。其次，上帝在耶稣基督中内在三一的启示，乃是圣经所见证的根本事件。巴特以这一特殊的启示事件为中心，也就是所谓的“基督中

心论”重新叙述了各种基督教教义的含义。巴特在20世纪重新恢复了被现代神学视为抽象的神学算术的三位一体学说作为理解上帝之道的基本结构的地位。再次，三位一体的上帝在道成肉身、十字架的受难和十字架上的复活这三个历史事件中启示出耶稣基督是“独一一体”的“上帝之道”。巴特既没有像朋霍费尔那样仅仅关注于道成肉身和十字架的受难，也没有像布尔特曼和莫尔特曼那样仅仅关注于十字架上的复活事件。巴特在耶稣基督完整的位格和作为中理解上帝之道。

对于巴特来说，三一论的上帝将自身一体地启示于耶稣基督之中，进而通过圣灵将自身启示于作为耶稣基督身体的教会之中。“耶稣基督—圣经—教会”，这就是上帝三位一体地启示自身之所在，三者缺一不可。三一的上帝必然是基督论的上帝，这一上帝总是道成肉身于耶稣基督中的上帝，进而在作为耶稣基督的肉身形式的教会中应许耶稣基督重临和上帝之国来临的上帝。这是对圣经的上帝全面的理解：犹太教不是基督论的，新教多半不注重教会论，而天主教有时不注重基督论。然而，没有基督的上帝就绝不是基督教的上帝，没有教会的基督也绝不是基督教的基督。这就是神学所当实证的上帝，也就是圣经所见证的三位一体地启示自身的上帝。巴特毕生的神学完整地展示了“上帝—耶稣基督—教会”这三个基督教最重要的要素。如果说巴特早年辩证神学的伟大开端侧重于“上帝中心论”的话，那么，1937年后巴特的思想就推进到了“基督中心论”；到了1956年“上帝的人性”的阶段，巴特在“基督中心论”之上更加侧重于教会论，尽管这无论如何不能称为“圣灵神学”。要想全面了解巴特的神学，也必须将巴特的神学作为一个整体来看，而不能仅仅关注于某一个阶段。云格尔等人认为成熟的《教会教义学》可以取代《〈罗马书〉释义》的看法是一个致命的错误；当然，刘小枫更为强调《〈罗马书〉释义》的开端性意义而忽视《教会教义学》中，巴特成熟思想的复杂性同样是一个致命的错误。巴特神学的全部历程以不同的方式和道路显示了“圣经的上帝”。

第二节　教会教义学与系统神学：神学的形式

如果说20世纪最伟大的哲学家海德格尔是20世纪第一个明确区分

哲学与神学，并重返作为哲学之根的前苏格拉底哲学的哲学家的话，那么20世纪最伟大的神学家巴特也是20世纪第一个明确要区分哲学与神学，并重返作为神学之根的圣经所见证的上帝之道的神学家。[24] 从根本上说，这两个人分别奠定了20世纪的哲学概念和神学概念，开出了哲学和神学各自的新问题、新使命和新领域。哲学与神学是“分则两美，合则两伤”。因此，海德格尔要把神学和基督教的东西从哲学中彻底地清理出去；巴特则要彻底地拒绝哲学的方法、哲学的论证和哲学的要求。

巴特不仅要清理天主教的自然神学，他更艰巨的任务是要清理现代神学范式与现代神学理念的哲学基础，尤其是自由神学所追求的科学神学所依赖的现代历史哲学基础。巴特不仅要面对现代自然科学世界观的挑战，更要面对现代哲学的冲击，尤其是存在哲学以及现代人文知识学的冲击。但是，巴特从未受到特洛尔奇那种自由主义神学家迷恋于调和和适应现代性的诱惑，他不曾像特洛尔奇那样把现代性的人文知识—社会知识模式，如历史哲学、社会理论、心理主义、文化哲学、价值哲学、宗教哲学、比较文化史等引入到神学之中，他也不曾像布尔特曼和蒂利希那样迷恋海德格尔的存在主义哲学及其解释学，像朋霍费尔那样迷恋狄尔泰的历史哲学，像莫尔特曼那样迷恋布洛赫的希望哲学和霍克海默的批判理论，像潘能伯格那样迷恋黑格尔的历史哲学……巴特在他们身上看到了现代神学范式的缔造者施莱尔马赫的幽灵。在巴特看来，18、19世纪的现代神学是建立在对现代哲学的步步退让，在现代哲学面前屈膝辩护之上的。其结果是基督教神学失去了自己真正的根基和问题，神学从根上被掏空了，教会在政治上也就不能自立了。现代神学、科学神学、“上帝之死”、世俗化等时代精神状况和意识形态对基督教神学与教会的困扰，首先来自于神学失去了自己的根基和本源，这样它就不可避免地饱受现代历史主义、心理主义、社会理论、政治哲学和文化理论对它的批判所带来的焦虑和折磨。巴特看到了神学受困于哲学的病灶，也看到了神学赖以自立的本源和根基，于是，他在耶稣基督、圣经、教会的宣道这三重上帝之道之上重新建立起基督教神学概念，使基督教教会和神学摆脱了“现代化焦虑”。由此，巴特不仅是伟大的神学革新者和归正者，而且，他也是当代基督教伟大的护教士。

巴特所要批驳的现代神学接受了现代哲学的基本原则，而现代哲学遵守的乃是尼采在《快乐的科学》中宣称的“热爱真理”的“理智的诚实”的原则，它认为为教义的信念和信仰而“牺牲理智和真理”是不可接受的，在“诸神之争”的“除魔世界”之中，必须对“价值的冲突”保持价值的中立或无涉。然而，尼采的“理智的诚实”的原则是从基督教教导的“道德的诚实”而来的，“理智的诚实”将导致以“自由的精神”的名义对一切道德、意义、目的和价值持怀疑主义的“非道德主义”。自从马基雅维里以来，现代哲学就不再相信一个善好的目的论的宇宙以及上帝的善好的天意，而接受了机械的物理的宇宙、必然性、控制自然、征服命运和主宰未来的能力等。可以说，是马基雅维里开创了“理智的诚实”这一“现实主义”路线，康德对“是”与“应该”的区分加深了这种批判主义，到了尼采把它彻底推向了前所未有的顶峰，即“上帝之死”后的虚无主义。尼采本人非常清楚这种虚无主义的双重含义，但是，他的尾随者对自身的虚无主义的命运就未必如尼采本人了然于胸。至于现代神学对现代哲学的追随、适应和屈从，则明显可以看出其对尼采所理解的现代欧洲虚无主义命运的无知，更不知道这种顺应和接纳对于基督教自身来说是致命的特洛伊木马。

现代神学不仅顺应时代精神的历史要求，主张建立“科学的神学”，而且也积极为自己寻找价值多元和文化相对中的独特性和“宗教先验”。现代神学试图在某种“宗教先验”的基础上，运用现代的历史方法，消除存在于基督教教义中各种各样的理智悖论，以及与现代人的世界观不相容的内容。就“科学的神学”的计划而言，布尔特曼的“解神话化”、朋霍费尔的“此世的解释学”和“非宗教的基督教”以及蒂利希的“文化神学”，都是试图消除现代世界中基督教教义的荒谬性和悖论的种种现代化的努力。19世纪末和20世纪现代神学三次重要化解基督教荒谬性和悖论的努力分别是：自由神学的道德化、历史神学的宗教化、生存神学的辩证化。

为了消解圣经的神话叙事中的奇迹和见证，巴特的老师自由神学一代宗师哈纳克，继承了康德《纯粹理性限度内的宗教》开辟出的路线，他将耶稣视为道德理想的原型，将基督教视为对人的灵魂自由的价值的肯定，将基督教会视为兄弟之爱的共同体，将对上帝之国的期待视为对社会正义的诉求。而自由神学的另一宗师历史神学家特洛尔

奇，则继承了黑格尔和他的好友马克斯·韦伯所开创的路线，以社会史和文化史的视角批判哈纳克的观念史方法。他将基督教视为比较文化中独特的、但也是最高级的文化，基督教的文化价值及其有效性和独特性就在于其各种历史形态之中的“宗教先验”或“启示的真理”；历史中的基督教教会从社会学来看是建立在自然法基础上的各种类型的社团；而基督教的历史按照他所属的宗教史学派的讲法是位格宗教的形成发展史。生存神学家布尔特曼、戈嘉滕、蒂利希都是巴特的同时代人，他们则沿着克尔凯郭尔和海德格尔所开辟的道路，批判历史神学家以及历史主义研究诉诸纯粹历史事件的方法，转而诉诸人的生存的历史性，将对耶稣基督的信仰视为一种本真的、辩证的生存方式，将耶稣基督视为原始基督教会末世论信仰的结果，将作为存在本身的上帝视为人的生存的终极根据。追求基督教思想现代化的自由神学、历史神学和生存神学，这就是巴特所面对的现代神学主流。

在巴特看来，整个现代神学自以为积极谋求适应现代性，自以为勇于接受现代哲学的洗礼，其实是憎恶自己的出身和谱系，远离本己之根基。像布尔特曼、戈嘉滕、蒂利希这些现代自由神学的嗣子，他们的努力正所谓“风疾马良，去道愈远”。巴特严肃地拒绝了布尔特曼向他推荐海德格尔哲学的建议。在1928年6月12日给布尔特曼的信中，巴特说：“你希望我和神学建立的那种关系并不适合我。而且，基本上你说我忽视哲学著作的重要性我并不反驳。（略）事实上，没有任何一种哲学可以像海德格尔的哲学影响你一样，也影响了我。（略）不瞒您说，我已经对那种费尽心思不断调整自己以适应当代哲学潮流的神学眼镜感到十分厌恶了。”[25] 尽管神学与哲学并不总处于势不两立的关系之中，但是，是否要用当代哲学的方法来做神学，这对于神学本身的生存乃是大是大非、生死存亡的问题。1952年12月24日在给布尔特曼的信中，巴特重申：“我决非哲学的敌人，但是，我对于哲学的知识论或方法论具有绝对性的观点无法苟同。偶尔我也会愉快地运用一下存在主义的范畴，有时必须回顾柏拉图或其他人的观点，但是我没有办法鼓起道德的勇气去接受那种哲学方法。（略）存在主义再也无法像从前那样频繁地左右我了。”[26]

巴特早年是以克尔凯郭尔的哲学为基础拒斥现代神学的。现代神学范式及其理念是遵循“理智的诚实”以消除基督教教义中的荒谬和悖

论，而克尔凯郭尔是第一个以悖论和荒谬为自己哲学原则的宗教作家。巴特以及辩证神学从克尔凯郭尔的两个基本洞见受益匪浅：首先是信仰的生存的悖论性；其次是上帝与人之间无限的质的差别。直到1932年的《教会教义学》时期，巴特才彻底地摆脱了克尔凯郭尔的生存哲学的影响。巴特以及辩证神学接受了克尔凯郭尔对于哲学的指责：信仰的生存是一种悖论，必须抛掉冷冰冰的理智，因为理智无法在生存的终极根据上，尤其是苦难与死亡的意义上给出合乎逻辑的答案。[27] 巴特在《〈罗马书〉释义》中追随克尔凯郭尔，既强调生存的悖论性以及死亡的意义，又强调上帝与人之间无限的质的差别。生存的悖论性来自于人在面对作为其生存根基的上帝时的本体论的悖论：人要认识上帝但又无法认识上帝，人要言说上帝但又无法言说上帝。正是超出人言的事物和奥秘本身在理智中引起了令人无法回避和化约的生存辩证性和言说的悖论性。正如巴特在回应他的好友哲学家绍茨（Heinrich Scholz）的批评时所说，哲学的悖论对神学是不适用的。[28] 因为神学的悖论绝不是一种哲学上的逻辑矛盾。在人看起来荒谬的悖论性从信仰者看来正是“世界的奥秘”与“存在的奥秘”，因为正是这一奥秘显示了上帝与人之间无限的质的差别，显示了上帝不可认识的、非直观性的，以及作为审判者的力量。上帝的启示并不是直观的和明证性的，而是辩证的和悖论的，在作为上帝之道的耶稣基督身上尤其是不可直观和不可直接认识的。

对于巴特来说，辩证和悖论是人面对与自己有着无限的质的区别的上帝时所面临的实际处境。通常神学是以上诉上帝的存在作为解决悖论的救命稻草（Deus ex machina），这意味着神学主动放弃了人的判断力，牺牲了人的理智。实际上，在神学中被视为悖论或自相矛盾的东西，若从其某一方面的字面上来看是不矛盾的，悖论和矛盾发生在分别把握事情的不同方面之间发生了语义的冲突。然而，这意味着事情已不再能在正反双方的层面上得到理解了，事情超出了这一层面。不承认这一层面的存在，就意味着放弃了意义本身的存在。尼采将这种对目的、统一性和意义本身的否定称之为虚无主义，用他的话来表达就是“上帝死了”。因此，不承认悖论本身的意义，不承认存在着超出悖论层面的意义，也就意味着不存在一个整全和超越者的上帝。

巴特肯定了悖论以及超出悖论层面的存在，他把苏格拉底的“无知之知”也放在这一层面上来理解。只有在做出这一肯定的前提下，才有神学的实证性和理性，才能从悖论以及超出悖论的层面去理解相互矛盾的双方或几个方面之间的具体意义。辩证神学的含义就是通过肯定悖论、辩证和危机本身的存在，来肯定迥然相异者的上帝的绝对主权和自由。辩证神学本身就是一条通过否定达到肯定之路。以此，巴特就重新诠释了“信仰寻求理解”的意义：神学的事情是以理性的方式去理解信仰的事情，也就是以理性的方式去理解悖论性或不可理解性。这种情况何以可能以及如何可能，这就是神学看似不可能的任务。只有当他克服了辩证神学的悖论性，开始从上帝自我启示的客观性出发完全肯定性地展示整个基督教教义的含义的时候，巴特才重新回到“信仰寻求理解”的本义之上。

巴特的“信仰寻求理解”这种基督教的理性主义可以称之为“信仰的理性主义”。它既与哲学的纯粹的理性主义不同，也和神学的神秘主义不同。与哲学的理性主义不同之处就在于，是否承认和接纳一个悖论性的存在，一个自我启示自身的行动者。然而，人的有限的知识和理性并不能成功地否定超出悖论性的上帝启示的存在，而哲学本身也不是基于某种盲目的决断之上，按照尼采的说法，在最好的情况下，它恰恰是一种基于意志的行为，或者它相信自然正当以及善的知识的存在，或者它完全相信自身的权力意志和自我的创造性就是真理。启示固然不能强迫理性认同它的悖论性，但是哲学也不能驳倒启示存在的可能性，甚至哲学本身也无非基于信仰的决断，这一情况有利于圣经所见证的启示而不利于哲学。因此，神学完全有可能拒绝现代哲学和现代科学要神学融入现代知识体系的要求，而且神学也完全没必要为此而羞愧。从信仰的对象，也就是上帝在耶稣基督中的自我启示出发，对这一上帝之道作出理性的见证和叙述，这就是神学的“信仰的理性主义”的任务。巴特将整个基督教神学都建立在对上帝之道的理性的叙述之上，但他没有建立一个科学的知识体系，也没有诉诸历史批判和哲学论证。

虽然巴特坚决批判现代自由神学，虽然他被称为“新正统主义者”和“20世纪的先知”，虽然他没有建构一套系统神学，但是，他的神学却丝毫不缺乏理性的、批判的、自我批判的和普世的现代品质。

巴特更好地遵循奥古斯丁和安瑟伦的“信仰寻求理解”的原则。巴特认为基督教的启示是理性的启示，对上帝之道的见证也是理想的行动，因为人以其理性自由地接受上帝之道。巴特反对任何神秘主义，反对宗教情感论，反对非理性的宗教狂热，反对存在主义对信仰做意志决断，因为它们都是一种舒适的自鸣得意的人类学。巴特认为基督教神学出于宗教原因而放弃理性、拒斥理性是根本错误的。因为上帝之道的“道”就是上帝启示的理性。这里的理性绝不是以狭义的科学知识为标准，而是一种智慧，一种适宜理解启示的理性。这一理性就在于它承认作为绝对他者的上帝的神秘性，就在于它承认尺度并不来自事物的现实性，而是来自外在于它的本质的可能性，就在于它承认知识并不是人的理性创造的，而是被给予和被揭示出来的。因此，基督教的知识就是人以其理性对上帝之道“自由地”且“负责地”去信赖、领悟、印证和接受。巴特并没有试图在现代启蒙主义的理性概念层面上解决启示和理性的冲突问题，而是扩大了理性的概念，使它重新恢复了古典理性的深刻含义。

基督教神学必须从哲学中摆脱出来，返回其上帝之道的本源之上，才能克服其自身的危机。巴特的危机神学既是时代的危机，也是基督教神学和教会的危机。这个时代的危机就在于尼采所说的“上帝之死”后的“虚无主义的降临”；而基督教神学的危机就在于以现代哲学的方式而不是圣经的方式思考上帝。[29] 现代基督教神学尽管从人的理性、主体性、历史、宗教情感的视角出发将上帝奉为最高的价值，但其实质无非是现代哲学将各种人的本质的对象化而已，乃是一种哲学人类学或“人类学中心论”的神学。正如费尔巴哈所见，现代基督教神学乃是一种人类学。现代神学不仅是自杀式的神学，而且它也是谋杀上帝的凶手之一。无论是将神学建立在人的自然理性和关于存在的本体论之上的天主教的自然神学，还是将神学建立在对信仰真理的科学的、历史的论证之上的现代自由神学，在巴特看来，它们无一不背离了上帝之道，并在神学中驱逐了上帝，彻底失去了自身的根基，成为各种现代知识中的垃圾。巴特坚持神学在上帝之道之外就没有什么安身立命的基础，神学要想在哲学和科学上进行证明和辩护，并不在于使自身适应哲学和科学。神学必须以其对上帝之道的叙述建立起自己的理性和科学性：神学并不在于哲学式的“论证（Begründung）”，

而在于见证式的“叙述”（Darstellung）！迷恋于现代哲学的现代神学不仅在本己的主题之外另有主题，而且在言说的主题方式上也邯郸学步，迷失了自己。与整个现代神学对自己本当叙述和见证上帝之道的使命的遗忘相反，巴特总是坚持上帝之道，坚持将圣经见证的、教会宣讲的耶稣基督这一独一的上帝之道完整地、如实地叙述出来，并加以理性地描述、理解和阐释。巴特将神学的任务定位在展示和叙述上帝之道上，而不是对上帝概念或宗教先验的论证。这就是他对神学本身的看法。

巴特的神学就是对上帝之道自由而激情的展示和叙述。那种自由是来自巴特对神学的自信，不再在现代世界中焦虑，也不再在哲学和科学面前害羞；而那种激情是来自巴特要宣讲和见证的上帝之道。巴特曾说，他自己的神学更接近于布道，而远离科学神学和系统神学。尽管巴特在大学中的职位是一个“系统神学教授”，但是他出生于牧师世家，并从牧师转成神学家的。他不仅擅长布道，而且他的神学的布道特征就源于他对神学的本质的认识：神学的任务就是要宣讲上帝之道。神学的惟一主题就是对上帝之道的聆听和宣讲，这不仅决定了巴特的思想内容，也决定了他的神学方法；不仅决定了他的神学样式，也决定了他的语言风格。

可以说，巴特一生的神学都是上帝之道这一主题先行的神学。巴特从不会把系统神学、解释学、实践神学或者其他类型的神学置于神学惟一的主题和任务之上。巴特坚持所有对上帝的认识，尤其是基督教神学与教会对上帝的认识必须以上帝之道为其任务、根基和标准。一方面，神学离开上帝之道就失去了它惟一的基础，只有上帝之道才是神学合法性的来源，是它不可能完成而又必须完成的任务；另一方面，上帝之道也只有在这样一种适合于自己的神学中才能得到恰当的聆听。上帝之道与神学处于一种互属的关系之中：上帝之道需要使用神学，而神学必须扎根在上帝之道之上。神学就是对上帝之道这一惟一主题的“实证科学”，不存在上帝之道之外自足的“科学的神学”。神学必须不断地返回自己的根基和开端，而不能停留在自我之中，更不用说停留在他者之上了。因此，神学不可能做成一个封闭自足的知识体系，构造一套系统神学或基础神学。神学中最重要的部分也不是正文，而是神学的导论，也就是对神学自身的理解和规定，对整个神学

的起点、根基、任务和性质的规定。作为20世纪神学开端的巴特神学最重视神学的奠基性工作："导论"（Prolegomena）。《教会教义学》的导论为基督教神学重新规定了新的神学概念：服务于教会宣讲的和圣经见证的上帝之道。巴特在最后的著作《福音神学导论》中再次指出了神学的暂时性和"朝圣性"：神学必须"再一次从开端开始"。[30]

神学必须一再返回的开端就是上帝之道，而神学的本质就是"言说上帝之道的技艺"。整个基督教传统言说上帝之道的丰富表达都包含在整个基督教的教义体系之中。这就决定了巴特神学的基本样式：教义学神学。对于聆听、理解和叙述上帝之道，现代系统神学或基础神学的神学范式毫无用处，相反，传统的教义学倒是能充分地展示上帝之道的丰富性和统一性。巴特之所以选择"教义学神学"的神学样式，是因为教义学就是关于上帝之道的各种教义，上帝之道就是教义学的前提、尺度、根源和目的。巴特的《教会教义学》的导论就是对上帝之道本身的理解，其整个教义学就是对上帝之道的内容的展开和叙述。

巴特为自己的神学选择了教义学范式，这意味着重新认信和接纳上帝之道，重返神学的前提和神学之根。巴特这种与现代神学范式格格不入的教义学范式，是对各种现代神学范式的一个反动和扭转。与现代神学不同，基督教教义学传统包含了基督教对圣经所见证的上帝之道最为丰富的认识，它既没有将圣经的叙事还原为几条干巴巴的救赎史事件，也没有将整个基督教对上帝之道的理解体系化为一种系统神学；前者过于原教旨主义，后者过于哲学化。巴特的教义学神学样式使他不受现代哲学和"科学的神学"的束缚，获得了"做神学"的自由，那种服从和服务于上帝之道的"被束缚的自由"。神学不是一门自由的学科，而是服务性的知识。巴特自豪地说，神学作为一门科学，就它追随其主题和对象的严格性可以与任何一门自然科学相媲美，但神学却无论如何不能构成一个自足的知识体系，就像19世纪中介神学或蒂利希的系统神学所追求的那样。巴特之所以对蒂利希的系统神学的范式颇为不满和不屑，是因为他从中看到了这种神学范式的原型：由施莱尔马赫确立的远离上帝之道的现代神学范式。

尽管巴特严厉批判蒂利希的系统神学，但这却不意味着巴特的神学缺乏思想性和一贯性。巴特的神学恰如其分地说，是一种"没有体

系的系统神学”。巴特早年的《〈罗马书〉释义》看起来是解经学的著作，而《教会教义学》则明显是教义学的著作，总之，它们绝不是系统神学或基础神学著作。然而，这并不妨碍贯穿在巴特整个神学中的主题异常统一连贯，对这个主题的展开又井井有条，前后呼应。巴特将整个《教会教义学》各个教义部分安排得结构严谨，层次分明，每当他没有遵循传统教义学的教义排列次序的时候，就最能体现巴特对教义学结构的系统构思。这尤其体现在《教会教义学》第四卷“和解论”之中。

巴特全部教义的展开和解释都是对上帝之道的见证和叙事。尽管巴特并没有像布尔特曼那样选择新约神学作为他的神学样式，但是通过《〈罗马书〉释义》的解经以及《教会教义学》中以小字号字体排印的解经部分，巴特将圣经对上帝之道的见证展示得十分细致而丰富。巴特的解经学功夫是他神学最核心的要素，由此，他的神学可以恰如其分地称作“圣经神学”。尽管他并不是研究圣经的学者，但由于他对圣经所见证的实事有无人可及的准确把握，因此，他的注经总能穿过历史批判、文本考据和片言只语的含义而直达话语的核心和实质。巴特将系统神学的思辨性、新约神学的叙事性和丰富的教义史材料这三者完美地融于教义的描述和解释之中，成为教义学神学不可超越的典范。

巴特的神学样式乃是教义学神学，他把这一样式准确规定为“教会教义学”。神学作为聆听、认识和宣讲上帝之道的事业，它只能与服务于上帝之道的人同在，而不可能与其分离，成为学院内独立学术研究性质的工作。巴特将自己的教义学神学定位于对教会宣讲上帝之道的自我检验。《教会教义学》中的“教会”这一定语意味着，与哲学完全私人性质的自由研究不同，神学在本质上不是一种私人性的事业，它必须承担服务于教会宣讲上帝之道的责任和使命。当然，神学并不是简单地服从于教会，而是真正地服务于教会对上帝之道的宣讲，检验它、思考它、引导它，当然，前提是遵循它、伴随它。基督教神学对于教会的归属并不是对神学思考的束缚，而是神学获得了自我认同，找到了返本归源之路。用一本巴特纪念文集的标题来说，这是一种“被俘的自由”。与此相反，整个现代新教神学继承了宗教改革的传统，总以批判教会为解放，总试图像哲学那样成为不受教会约束

的自由学术研究。巴特认为，整个现代基督教神学之所以成为哲学的附庸，外求哲学的基础和论证，正是因为它失去了与教会宣讲上帝之道的亲密关系。无论是哲学，还是系统神学，都不能证明神学自身的合法性、正统性和有效性；神学的合法性、正统性和有效性只能以其与教会的关系进而是自身与教会所宣扬的上帝之道的关系而被教会所承认。[31] 神学离开对教会关于上帝之道的宣道的自我批判和自我陈述，就不得不面对哲学进行一场毫无底气必输无疑的申辩。神学必须在与教会共生死存亡的关系中建立自身的合法性根基。

因此，与阿奎那的《神学大全》一样，巴特在《教会教义学》一开篇就对神学作了基本的规定："教义学是神学的学科，而神学是教会的功能。"（CD，I/1，3）"教义学就是基督教会就其独特的对上帝的言说的自我检验。"（CD，I/1，11）对于巴特来说，教义学虽然也是人类知识的工作，但却是信仰的行动，因此是一种"教会的科学"（kirchliche Wissenschaft）。（CD，I/1，17）在1932年的《教会教义学》开篇中，巴特将神学服务于教会的宣道规定为追循、引导并伴随教会的宣道："教会通过对自己的自我检验而产生这一特殊意义上的神学。教会向自己提出了真理的问题，也就是说，教会衡量自己的行动，衡量自己凭借其作为教会而存在的关于上帝的言说。因此，这一特殊的意义的神学之存在是因为在神学之前、在神学之外存在着教会关于上帝的言说。对于教会言说的正确性问题，神学不凭借外在的标准来衡量它，而依其自身的来源和对象衡量它。就此而言，神学遵循教会的言说。神学具体地提醒教会的言说，提醒它在所有的情况下教会的言说都是易错的人的工作，如果教会的言说要想做得好，在相关和不相关的事情上它必须保持平衡，它必须服从上帝的恩典。就此而言，神学引导教会的言说。神学自身也无非是人'关于上帝的言说'，神学带着这一言说，就处于在上帝之家（即教会）开端的并凭给予教会的应许而存活的判断之下。就此而言，神学伴随教会的言说。"（CD，I/1，12—13）[32] 通过服务于教会的宣道，神学实现了它的使命，完成了它应有的功能。而巴特以教会教义学这一地地道道的神学形式，不夹杂任何哲学、文化理论、宗教哲学的东西，真正打通了重返圣经以及整个基督教的伟大传统之路，为基督教教会和神学确立了本己的生死存亡的根基。巴特的教会教义学的神学样式最适

宜他展示和见证基督教基本福音信息的主题和使命，通过原原本本地忠实理解和阐明圣经所见证的上帝之道，他为20世纪基督教神学完成了重新奠基的工作，不仅为基督教教会和基督徒个人，也为所有非基督徒，甚至是非西方人重新深入理解基督教提供了真正的可能性。

这就是我们为什么要研究巴特的基本理由。为什么我们不是泛泛地进行基督教研究而要进行纯粹的神学研究呢？为什么我们的神学研究不采取特洛尔奇、布尔特曼、蒂利希、潘能伯格、特雷西、希克等等那些现代人文知识学的范式，或学院神学的研究范式呢？为什么我们不从历史主义、文化理论、政治哲学、社会学、人类学、心理学、解释学、思想史等现代知识学的视角去研究基督教，而是试图直接回到对基督教思想最核心的基督教神学，以及对圣经最地地道道的神学理解与解释呢？这首先与我们的研究意图有关，我们希望通过这一研究去理解真正的西方人对西方文明自身最核心的要素的最本己、最深刻的理解。这就是做这个巴特神学研究的初衷。巴特的上帝之道神学是完全基于信仰圣经的实在性的“神学本体论”或“神中心主义”神学。巴特在20世纪神学中的地位相当于海德格尔在哲学中、施米特在政治学中、施特劳斯在政治哲学中重返事情本身的情况。对于巴特来说，圣经所见证的、教会所宣讲的和基督徒所信仰的基督教的事情本身就是耶稣基督的上帝之道，除此之外，基督教神学和基督教教会都没有别的根基。巴特的教会教义学神学是一个伟大的西方人对西方文明自身最核心的要素即基督教及其思想最本己、最深刻的理解和解释。

第三节　圣经叙事与神学解释学：神学的方法

巴特神学无论被称为“危机神学”、“辩证神学”，还是“上帝之道神学”、“新正统主义”，其抱负都是要重建基督教神学，重返圣经的上帝，重新发现圣经所见证的上帝之道的实在与意义。因此，巴特是一个本色的“福音神学家”和“圣经神学家”。从他一开始踏上神学之路，他就是如此。正是发现了“圣经的陌生的新世界”，巴特才看到了现代神学及其科学神学方法的巨大迷途，洞见到现代神学的危机与时代的危机，并重新踏上返回上帝之道之路。巴特的《〈罗马书〉释义》是一本地地道道解经学的著作，它是巴特的圣经神学的第一个路标。这

本解经学著作从根本上改变了18、19世纪现代新教神学的取向，开创了20世纪新教神学的新风气。《〈罗马书〉释义》之所以成为20世纪基督教神学的第一本经典，是因为它彻底扭转了基督教神学方法。巴特自己的神学方法是忠实于专注聆听圣经所见证的上帝之道的实事的方法。

巴特当时所面对的整个现代德语新教神学的科学方法是历史批判法，无论是对文献起源的批判性考察，还是对文本编辑史、文本的体裁风格的批判性考察，无论是对基督教观念的谱系的考察，还是对基督教教会的历史的编撰，现代神学的科学方法是历史学或哲学的历史主义的方法。它回到特定的历史背景和时代精神中的历史事实之上，根据历史考据来还原文本和学说的本来面目，据此批判基督教那些的臆想的观念和无稽的传奇。历史批判法不仅追问“历史的耶稣”的真人真事，而且也追问圣经作为正典的资料来源和编撰的历史。历史批判法不仅针对耶稣和圣经，而且对整个基督教教会和教义也如此。基督教教会史和基督教教义史在历史批判的精神下，以一种新的眼光被重新书写。可以说，现代德语新教神学之所以能在18、19世纪圣经研究领域达到垄断性的至高成就，就是历史批判法的方法和观念的成果。[33] 主宰现代新教自由神学的“科学的神学”及其历史主义、历史批判法，这正是巴特进入神学之初所处身的神学境况。当时，自由神学在一代宗师特洛尔奇手中达到了历史主义的顶峰，然而，特洛尔奇同时又是对历史主义的危机最深刻的体验者。巴特即使在他尚未突破自由神学之时，也能从赫尔曼神学的视角出发看出历史主义的无用。一战后的存在主义试图以个体生存和生存论的理解批判其追求科学的客观性并克服“历史主义危机”，然而其解释学是一种更为激进的历史主义。在神学上，布尔特曼早年的圣经研究的形式批判法，成熟时期的对原始基督教的研究，尤其他的生存神学的解释学，都极为鲜明地体现了存在主义乃是更为激进的历史主义，生存神学乃是比自由神学更为现代化的神学。这是因为它们拥有共同的起源，那就是施莱尔马赫所开创的现代神学范式。这是巴特神学所要克服的主要障碍。

对于巴特来说，历史主义的方法要么是与神学的主题无关痛痒的，要么是对神学的主题有害的。说它是无关痛痒的是因为历史主义方法关注的是理解人的历史中的事件，而神学的主题和对象却是与所

有的历史事件有质的差别的上帝的启示的“发生”，它是上帝通过道成肉身发生在人的历史中突破自然历史并赋给自然历史以意义的“启示事件”，是上帝通过十字架上的受难与复活突破历史神义论的“末世论事件”，是上帝在耶稣基督之中通过圣灵与人同在、与人和解、与人相遇的“信仰事件”。历史主义的方法对神学的主题熟视无睹，反而热衷于考古发掘的兴趣。但是，要不是这些事情与上帝的启示有关，当初谁会把它们作为历史事实记载下来呢。说它是有害的是因为历史主义方法对历史的理解是一种自然的、理性的、历史主义的理解，也就是将历史事件严格限制在当代人理智的旨趣和当代人可接受、可理解之物之中。而这无疑意味着从哲学人类学的视角去理解上帝的自我启示，其结果是对上帝之道的遗忘和否定。因此，巴特拒绝历史主义如此简单地理解圣经对上帝之道的见证，批判新旧历史主义缘木求鱼的神学观念和神学方法。为此，巴特不仅要批判历史主义，而且还要正面建立起自己的神学方法。

当巴特开始在《〈罗马书〉释义》中重返圣经陌生的新世界的时候，他就与现代神学中历史批判派的“历史的耶稣”和“圣经批判研究”彻底地分开了。当然，他也和正统派彻底地分开了。巴特大声地发问：今日的圣经还是上帝之道吗？还是只不过作为教会的工具，或者不过是一本普普通通的书而已？巴特从未否认圣经是一部以人言写下来的书，但是这并不是作为基督教赖以存在的基础的圣经之所以能流传下来的原因。圣经不是一本普通的书，就在于圣经最本源地见证了上帝之道。圣经只有在作为对上帝之道耶稣基督的见证的意义上才成为教会的正典和基督徒的圣书。圣经不是教义体系，更没有什么系统神学，圣经对基督教神学体系或基督教教会的宗教组织没有说过什么，圣经所写下的和所说的惟独是对上帝之道的见证。圣经之所以能作为基督教教会独立存在的第一个历史条件和非历史的条件，就在于圣经是上帝之道的见证；圣经作为教会宣道的本源和权威，就在于圣经是上帝之道的见证。这与历史批判法所要发现的“历史的耶稣”毫无关系，也与圣典的集结和原始教会的建立毫无关系。历史批判法只能摧毁圣经见证上帝之道的实在性，而不能信仰圣经及其所见证的实事。在面对现代新教自由神学的时候，巴特重返新教正统的“圣经原则”：无论什么都不能取代圣经作为上帝之道的本源的经典地位，即

使教会也不能；无论什么哲学都不能否定圣经对上帝之道的实实在在的见证。

巴特说，我们今日的神学需要的不是“远行”，而是“回家”，不是热衷于将基督教的思想资源创造性地转化成现代知识学的历史主义、文化理论、政治哲学、社会学、人类学、心理学、解释学、思想史等流行话语，而是要重返作为基督教根基的圣经。我们现在几乎需要一种对圣经的新虔敬主义，而远离历史批判法的喧嚣。巴特从未否认圣经是一本近东犹太种族宗教的文献，一本希腊化宗教的文献，它是完全世俗性的，与任何文本一样具有相对性，受文化环境的影响，是以绝非“永无谬误”的人的语言写下的文本。然而，圣经尽管是人言写下的文本，但是其本质乃是对上帝之道的见证。上帝的启示恰恰在这种相对的、不确定的、疑窦丛生的形式之中与我们相遇。我们应当通过圣经去聆听和理解上帝之道，而不是将焦点集中在无关痛痒的事情上而放弃了信仰的主题和对象。圣经批判和解释如果是为了更清晰地聆听上帝之道，那么，它就应当不断地返回到其惟一的标准上帝之道，而不是返回到历史事实和人的生存以求证成。18、19世纪的现代神学在现代科学主义和历史主义面前节节退让，在各种世俗的权威前为自己的合法性进行防御性辩护，已经完全丧失了聆听圣经及其所见证的上帝之道的勇气，不再信赖上帝所启示的耶稣基督和圣经。而基督教教会也由于丧失了耶稣基督和圣经允诺给教会的自由，沦为现代世界无家可归的空壳机构。恰恰是圣经所见证的上帝之道，才会给予人以自由，不仅给予人言言说上帝之道的自由，而且也给予对人言进行历史批判的自由；恰恰是圣经所见证的上帝之道，才会给予基督教教会和基督教神学以自由，不仅仅是在这个世界之中生存下来的自由，而且是面对现代世界做自己的自由。没有上帝之道，教会宣道的根基、教会存在与行动的标准以及教会的权威又是什么呢？没有上帝之道，历史批判和生存论解释的标准和根据、本源和目标又是什么呢？没有上帝之道，基督教的仪式、文化、社团、伦理、正义、学术的根基和来源又是什么呢？仅仅凭历史事实和哲学思辨，人就只能谈论上帝概念和抽象的神性，要么就直截了当地放弃谈论上帝而谈论人事；只有从圣经对上帝之道的见证才能继续谈论上帝，谈论以人言写就的圣经所见证的上帝之道的启示事件。

因此，对于巴特而言，基督教神学必须拒斥历史批判法对圣经的解释方式，而重返圣经本身对上帝之道的见证，专注聆听上帝话语的实事。巴特的《〈罗马书〉释义》虽然是一部解释新约保罗书信的著作，但是，巴特并没有把保罗的书信作为研究的对象，而是作为一同聆听和思考上帝之道的同道。保罗不仅向他的同时代人说话，而且也作为上帝之国的先知和使徒向巴特说话，向所有有耳聆听的人说话。穿过历史的距离直接返回保罗的话中所见证和宣讲的上帝之道，重新聆听穿透历史不被遮蔽的上帝之道，这就是《〈罗马书〉释义》这部神学著作的目的。在《〈罗马书〉释义》（第一版）前言中巴特声明，这部著作是他聆听公元1世纪使徒保罗所写下的话。历史批判法对于理解保罗的话只是一种预备性的工作，真正的事情是和保罗站在一起，进入保罗的问题之中，和保罗一起聆听上帝之道。巴特认为，保罗和他自己之间虽然有历史上的古今之别，但是历史的差别对于理解保罗的话的实质构不成障碍。认为所有的事物都受历史条件的限制，被物质环境所决定，其意义只能在特定的历史环境中才能得到理解，这只是现代晚期的历史主义的一己之见。然而，上帝之道并不被限制在特定的时间和地点的历史之中，对上帝之道的聆听和理解也不完全受到历史的限制。理解上帝之道不是要进行历史批判，而是要克服历史的扰乱而直接切入事物的核心。历史主义的批判解释学其实是一种隐蔽的哲学怀疑主义，它在科学的客观性的名义之下，埋没和遗忘了上帝之道的实事。只有对圣经及其所见证的上帝之道坚持实在论的态度，才能真正理解圣经中所发出的圣灵的声音。聆听者和理解者首先不是以历史的态度怀疑作者、文本和历史背景，而应当自问是否忠实地信赖作者，理解不透和歧异的原因是否出于自己。历史主义解释学及历史批判法的怀疑主义和批判主义的立场在本质上乃是一种虚无主义。巴特以圣经实在论拒斥历史批判法，重新恢复了神学自身最重要和最紧迫的主题，打破了两个世纪以来基督教神学对科学主义和历史主义的崇拜和迷信，带动了一战以后时代风气的革命性转变，具有划时代的意义。如果说特洛尔奇和胡塞尔还是属于一战前的，那么巴特和海德格尔则代表了一战以后的新风气。正是巴特以上帝之道对历史批判法的批判使自由神学彻底陷落而令辩证神学蓬勃兴起。通过对历史主义的批判，不仅整个辩证神学重返上帝之道，而且也打开了

摆脱历史主义的律令、克服历史主义自身的危机、返回古典或古代性之路。

巴特的《〈罗马书〉释义》（第一版）前言所给出的方法完全基于他的基本思想，也就是上帝在复活的基督中启示的从上帝到人的“直接性”的力量。正是基于上帝进入历史并穿透历史的直接性的力量，保罗的话的客观性才得到了保证，而我们也可以在专注的状态中通过圣灵而直接聆听到上帝的话。这就是巴特重返新教正统“惟信圣经”的基本原则的“圣经主义”。库尔曼（Oscar Cullmann）在《巴特派释经法提出的问题》（1928）一文中指出，巴特的“圣经主义”的力量就在于它坚持圣经本位的“客观实在论”。但是，巴特也冒着使圣经及解经“寓言化”的危险，因此，仍然需要援用历史批判法进行矫正。施拉特、布尔特曼和科尔夫豪斯对巴特的看法与库尔曼相似。虽然作为辩证神学运动的同道，布尔特曼最早给予《〈罗马书〉释义》以积极的评价，但是他也认为必须对保罗的话进行“解神话化”的研究，而巴特的解经法和解释学完全忽视了这一点。

布尔特曼后来几乎是完全针对巴特神学发展了自己的神学。布尔特曼完全接受巴特提出的神学重返上帝之道之路，但是，布尔特曼要进一步去检验以人言写下的圣经到底如何说出了上帝之道。布尔特曼认为，需要检验的不是上帝之道是否存在，而是上帝之道如何真正地存在。若不对圣经的神话语言，也包括保罗的话进行生存论上的解神话化的工作，就不可能知道什么是真正的上帝之道。然而，巴特竟然将自己的话都毫不含糊地视为上帝之道，这岂不太过分了吗？布尔特曼相信，巴特根本没有考虑到“上帝之道是如何与人相遇的”这一根本性的“解释学问题”。正是在上帝之道的“解释学问题”上，正是在如何理解和解释上帝之道的神学方法上，布尔特曼与巴特分道扬镳了。由此也产生了20世纪上半叶德国新教神学中两个最大的神学流派：巴特派与布尔特曼派。[34]

布尔特曼在他著名的论文《解释学问题》（1950）中说：解释圣经并没有与其他文献不同的理解条件，它也要有必要的“前理解”。解释圣经的前理解的方向就是圣经中揭示出来的上帝的启示行动对我们的生存的意义。“作为追问上帝，追问上帝的启示的解释的方向（das Voraufhin）在此就是追问人的生存的真理。”布尔特曼批判巴特放弃

了神学命题对于生存的意义，因此是一种新的独断论。布尔特曼认为，人的生存根本不是宗教心理学的，而是在与上帝历史地相遇中的生存。在这一点上巴特可能存有误解。在《解释学问题》的结尾，布尔特曼以对巴特的一串反问结束了论文：巴特是如何理解“历史的”概念的，巴特又是如何依据对圣经的解释去理解历史的概念的？圣经诚然是上帝之道，但它谈论的是上帝与人相遇中人对本真生存的自我理解以及上帝对人更新自己生存的要求，如果不是在这一意义上对圣经的神话话语进行“解神话化”的工作，那么对圣经解释和评论岂不是太随意了吗？“圣经解经者想必是在已经负责地接受了先知和使徒的话之后，才解释圣经的？不过，人若不先理解，他又如何能接受呢？解释的问题正是理解的问题！”[35]

对布尔特曼那些善意的建议或者严厉的指责，巴特首先在《〈罗马书〉释义》第三版的前言中给出了答复。第三版的前言可以视为巴特对自己的神学解释学原则的集中阐述，对理解巴特早年神学方法具有重要的意义。巴特认为，在坚持以“实事的辩证法”（Dialektik der Sache）聆听上帝之道上他比布尔特曼更为坚决彻底。“我认为在《罗马书》中发言的仅仅是‘其他的灵’，诸如布尔特曼列举的犹太教之‘灵’，庸俗基督教之‘灵’，古希腊文化之‘灵’。难道可以指着某一段落说，这儿正是基督之灵在发言？抑或相反，断定基督之灵是一种与其他的灵并列的竞争者？总之，绝不能打出‘实事’（Sache）即基督之灵这张牌对付其他的灵……相反，我们必须明察，必须指出，基督之灵乃是万有所处的危机。一切都是词句，都是其他的灵的声音。一切是否以及在何种程度上可以与‘实事’相联系，视为基督之灵的声音？必须带着这个问题去研讨词句。……这样，他便不会以保罗为题（über Paulus）写评注，而是竭力与保罗一起（mit Paulus）写评注直至最后一句话。……他以保罗为题写评注充其量只会在保罗偶尔说了些什么使他恍然大悟的话时与保罗一起写评注。……他不会为文本的意义感到惴惴不安，因为他没有与文本作者的忠信关系，因为他即使有条件与作者暂时同路，却无论如何也横不下一条心与作者共存亡。我认为，如果不敢提出上述假说，不与作者建立上述的忠信关系，那么绝对不可能正确对待作者，绝对不可能真正使作者重新发言。无论对于哪位作者均是如此。以某人为题进行谈论……在我看来

这是在旨趣方面误入歧途，是倒退到‘当代史的残余’（zeitgeschichteliche Reste）和‘令人恼火的东西’（ungemütliche Punkte）的方法。布尔特曼暗示道，在我这里若隐若现地有一种‘现代灵感论教条’（modernes Inspirationsdogma）在作祟。对此我的回答是：我从本书第一版起就不否认我的工作方法与古老的‘言语灵感说’不无相似之处，施拉特也极为不满地指出了这一点。我认为这一学说至少在加尔文采用的形式上是极有见解和值得考虑的。……我不明白，除了假设文本的灵恰恰通过词句与我们的灵交谈，难道还有另一条途径通往文本（任何一种文本）之灵不成？灵并不因此就不对词句进行必要的批评。相反，恰恰在对文本的忠信关系这一前提之下，自然而言地产生了这样的必要性，也即或明或暗地延长或缩短关联着具体文本词句的线索。而拘泥于原文则意味着明目张胆地压制那想要和必须发言的东西。加尔文擅长这种批评，但并未忽视必须注意的规矩。”（R，xxvii-xxviii/25—27）

　　这就是巴特的忠于作者、忠于实事的解释学原则和注经学方法。人们往往认为只有布尔特曼大谈特谈解释学问题才有神学解释学，因而就忽视了巴特同样有自己的解释学原则。巴特神学的方法是由他的神学主题决定的，他从未让神学的方法妨碍神学主题和内容，以至于看起来巴特神学并没有运用什么特别的方法。其实巴特的神学方法如此特征鲜明，它决不会与其他人的神学相混淆起来。巴特早年的神学方法就是《〈罗马书〉释义》第三版前言中巴特所说的“实事的辩证法”，也就是“辩证地理解上帝之道的实事”。巴特认为，基督教神学必须“重返实事本身”，回到神学惟一的主题之上，而在上帝之道之外没有别的主题。神学重返对上帝之道的实事的实证性之上，必须遵循正确的道路：是道路而不是现代方法论意义上的方法，才能返回事情本身之上。回到上帝之道的道路不是人为建构的，也不是由历史事实加以保证的，而是由上帝之道本身来引导的。这就意味着重返对上帝之道的认信，重返对圣经实在性的肯定，抛开历史主义的“怀疑解释学”，由上帝之道的主题本身来引导对上帝之道的理解和叙述，这是与上帝之道恰如其分的“实事解释学”。

　　那些相信布尔特曼指责巴特忽视了解释学问题的人，在根本上没有明白一种解释学方法并不是一个简单的方法论问题，而是一整套神

学理念的必然结果。巴特拒绝布尔特曼的解释学之路，是因为他清楚地看到了在神学的理念上布尔特曼已经误入歧途，陷入当代存在主义哲学之中。正在布尔特曼的解神话化方法、神学解释学、生存神学、末世论和新约神学的影响达到顶峰之时，巴特著文《布尔特曼：理解他的尝试》（1952）回应布尔特曼长达30年的挑战。[36] 巴特看到，首先，布尔特曼穿上了海德格尔哲学的紧身衣，乃是现代神学的嗣子；其次，布尔特曼将1世纪和20世纪的世界观视为神话与科学之间的断裂，这种想法“现代、太现代”了，还根本没有摆脱启蒙主义的窠臼；再次，布尔特曼忽视了旧约，忽视了对观福音，而过于注重《约翰福音》和保罗书信；最后，在是否需要解神话化的问题上，巴特本人认为，新约里面没有神话的成分，基督教教义中也没有神话的地盘。道成肉身并不是神话，也不是仅仅具有象征意义上的历史事件，十字架受难和复活也不能从原始基督教教会的宣道去理解其生存末世论的意义。恰恰相反，应当从上帝在耶稣基督中的自我启示来理解道成肉身、十字架的受难和复活，以及基督教会的认信和创建。当布尔特曼将圣经见证的语言和叙事进行“解神话化”，尽管其生存论意义，也就是哲学上的意义更为明确了，但却失去了圣经的福音信息的核心：上帝在耶稣基督中独一的自我启示。布尔特曼的“解神话化”的生存神学解释学方法不仅得不偿失，而且误入歧途。（CD，III/3，xii）对于神学、教会和信仰来说，上帝之道是由上帝亲自建立起来的正道。

巴特认为神学的本质、任务和惟一主题只能是展示上帝之道自身，而不是首先投身于解释上帝之道对于生存的意义；因此它必定是一种圣经神学，而不是追求科学的神学的系统神学；它必定要建立在对圣经的实在性的肯定、接纳和认信之上，而不是对圣经和耶稣的历史批判与怀疑性考察之上；它必定是从圣经所见证的上帝之道的实事出发，而不是从生存论的历史末世论出发。布尔特曼虽然是最权威的新约神学学者，但是，他的新约解释却依赖于一种哲学的激进历史主义，即存在主义的生存论的历史主义。这种解释学的原则破坏了圣经作为对上帝之道的见证的实在性。

与布尔特曼相反，巴特的圣经神学首先将圣经作为上帝之道的一种独特的存在形式。圣经是众先知和使徒对上帝自我启示的耶稣基督

之道的见证。耶稣基督是被历史地启示出来的独一的上帝之道，圣经是把自己的见证写下来的上帝之道，教会是把自己的见证宣讲出来的上帝之道。（CD，I/1，121）基督教神学如果离开圣经对上帝之道的见证，离开圣经对上帝与人之间的历史最初的见证，离开圣经对于上帝的踪迹的见证，那么基督教神学就不再是基督教教会的神学，而是哲学的神学，因而是哲学的一个附庸或变种。只有聆听圣经对上帝之道的见证和对上帝之道的叙述，才能唤醒人们对上帝之道新的见证。只有共同分享圣经对上帝之道的见证，教会才能被圣灵建立起来，基督徒才能被认出。圣经不是教会的私有财产，相反，教会的权威建立在对圣经所见证的上帝之道的聆听与宣讲之上。圣经支撑着教会，作为上帝之道的见证的圣经比教会有更高权威。因此，必须反对天主教“教会至上”和“教皇永无谬误”的原则，而重返新教正统的“惟有圣经”和“教会改革”的原则之上。圣经本身就是不断自我更新、自我解释和自我宣讲的上帝之道。圣经自身就是上帝之道的踪迹，就是“上帝之道”与“人言”之间关系的隐秘而生动的历史。正是在圣经之中，众先知和使徒见证了耶稣基督作为直接的、一体的上帝自我启示的上帝之道；正是通过圣经，我们才与以色列的人民、耶稣基督、教会、众使徒和众教父得以相遇，才得以聆听到我们父兄的声音，并得以穿越历史时空而与基督联合成一体的无形教会。这就是巴特对圣经的观念。

巴特的圣经神学就是要将圣经所见证的上帝之道的简单性和复杂性原原本本地展示和叙述出来。这一神学的主题和使命就决定了巴特的神学方法和神学风格。关于耶稣基督的一切福音信息，在圣经里我们被告谕是如此如此的，众先知和使徒们的见证是如此如此的，历代教会和基督徒不断的见证也是如此如此的，因此，基督教神学可以如此如此地展示它，叙述它，重新叙述它。巴特神学在20世纪基督教神学中的独特地位正是由巴特对上帝之道的完美叙述奠定下的。巴特的不带偏见地聆听圣经所见证的上帝之道的神学，对于不带偏见地聆听这一神学的非基督徒来说，也同样值得敬重。它完全克服了面对现代世界及其哲学和科学的害羞和胆怯，誓愿将耶稣基督的福音按照圣经对上帝之道的见证和宣谕，再一次负责地、完完整整地叙述出来，吁请人来聆听，请人在上帝之道面前来作出自由而负责的选择。巴特从

不把圣经置于历史批判法之下，也不把上帝之道置于与生存哲学的相互关联之中，他遵循16世纪宗教改革最正统、最基本的原则，对圣经见证的上帝之道再一次作出见证，将圣经传下来的上帝之道继续传讲下去，将圣经叙述的福音重新叙述出来。对圣经福音的叙述不仅是教会以及每一个基督徒被赋予和派遣的使命，也是教会及其教徒赖以存在的根基；这一圣经福音不仅是教会富有生机地生存的基础，也是教会能最终超越教派之争、走向统一的共同基础。巴特的神学从本质上来说就是对圣经的释经，对福音的叙事。

巴特神学的圣经叙事特征体现在他在解经中对上帝之道的丰富理解之上。在《教会教义学》中，以小一号字体排印的解经部分与正文的教义学部分密不可分：解经学为教义学的叙述提供了圣经见证的基础，教义学为圣经的见证作出教理的解释。巴特的《〈罗马书〉释义》虽然是一部解经之作，但是，其中的方法是更多地依赖克尔凯郭尔的生存神学和布鲁姆哈特的末世论的辩证神学。《教会教义学》明显地克服了辩证神学方法，其前两部的神学方法可以称作“恩典的类比”。关于这一神学方法，我们会辟专节（第九章第一节）讨论，兹不赘述。需要提及的是，它的实质内容仍然是近乎思辨的“内在三一论解释学”。只有到了《教会教义学》第四部“和解论”，巴特才不仅彻底摆脱了哲学的束缚，而且也摆脱了学院神学的束缚，完全返回到对圣经基本福音信息的叙事之上。在“和解论”这一部分中，巴特将教义学内容和圣经叙事的形式天衣无缝地融为一体。对叙事的优先性与叙事结构之美的考虑已经超过了历史资料和学术论证的重要性。当然，巴特的叙事不是简单地重复圣经福音故事，而是以顺从者的自由富有激情地重新叙述了圣经福音的基本信息。巴特的圣经叙事既严格地遵循了圣经本身所见证的实事，又从不狭隘地拘泥于词句及其字面义，能“从心所欲不逾矩”。

对于巴特来说，基督教神学就是叙述和再叙述圣经所见证的由上帝在耶稣基督中的自我启示所建立的“上帝与人之间的历史”。对圣经所写下的上帝之道的叙事，这决定了晚年巴特的神学方法和神学风格。[37] 巴特的《教会教义学》第四部对弗莱（Hans Frei）、斯特鲁普（George W. Stroup）、福特（David F. Ford）、林贝克（George A. Lindbeck）、凯尔塞（David Kelsey）和柴尔兹

（Brevard　Childs）等所倡导的“叙事神学”影响巨大。他们结合当代叙事学理论的最新发展，试图在巴特的圣经叙事神学之上重建一种新型的时代神学。[38] 弗莱说巴特乃是重建基督教话语的人物。这不仅仅是指巴特以《〈罗马书〉释义》开创了上帝之道神学的辩证神学话语，而且也指他以《教会教义学》开创了见证圣经之上帝之道的叙事性神学话语。当布尔特曼和蒂利希的神学已经成为昨日黄花的时候，巴特的神学却重返当代神学场域的核心，这是巴特对我们时代持久影响和激励的一个例证。

与看起来好像没有什么特殊的神学方法不同，巴特神学的语言风格极为鲜明。巴尔塔萨在《巴特的神学》中说，巴特早年神学的语言风格是一种“神学表现主义”（theologische　Expressionalismus），因为危机神学和辩证神学的语言表达不仅在对危机的感受上，还有对历史主义和客观主义的批判以及对返回事物本身的追求上，都与当时欧洲艺术的表现主义风格相近。麦克法格（Sallie　McFague）运用当代隐喻理论指出，巴特的危机神学使用的“危机”的隐喻，辩证神学使用的“悖论”的隐喻，用以表达作为审判的上帝和绝对他者的上帝，具有震撼性的语言效果。早期巴特语言的震撼性表达效果来自于典型的愤怒的先知的语言，其中夹杂着各种批判的声音。巴特成熟时期的神学语言已经完全克服了愤怒的先知的呼喊，找到了最适宜叙述上帝之道的语言及风格。这种语言是被上帝之道所鼓动的圣灵的语言，是聆听和顺从上帝之道而回应它的语言。它更接近于真诚感人的忏悔、祈祷和布道辞。巴特认为，只有最优美的语言形式才适合向上帝表达朝圣者的感恩之心，赞美与荣耀上帝。仅就巴特语言之美而言，他的神学也配得上称作“朝圣神学”或“荣耀神学”。如果我们不是从中世纪的传统来理解这些术语，那就对了。

作为一位出色的语言大师，巴特的语言比路德的复杂，比加尔文的活泼，比施莱尔马赫的更有力量。1968年的“弗洛伊德奖”授给巴特，是为了表彰他学术著作的雄辩的力量。除了教义学和布道辞之外，巴特最多的文字就是论战性文字。这些论战性文字有的是同他的老师论战，比如同他伟大的老师哈纳克就上帝之道与科学的神学的论战；有的是同他最好的朋友，比如同他的好友布龙纳就自然神学的论战，同布尔特曼就解神话化的论战；有的是在同“日耳曼基督徒”的教

会斗争中就元首原则和独一的上帝之道的论战；有的是同路德宗、天主教和再洗礼派等进行各种神学的论战。巴特在论战中发出的吼声振聋发聩，他咄咄逼人的气势常被人误会成霸道不讲理。的确，抛开教会背景、政治背景和文化背景，巴特的文字就会被扭曲成一幅偏激而好斗的漫画；只有历史地阅读这些文字，我们才会发现巴特在同现代新教神学、天主教神学的论战以及同纳粹控制下的教会进行斗争的时候，他是一个真正的上帝的战士。越是在具体的历史语境中阅读这些论战性的文字，我们就越能深切地感受到巴特语言的力量。当然，这个充满人性的人从未滥用过他的能力，他那雄辩的语言总是作为服务于上帝之道的最好的工具和器皿。

巴特的神学语言不仅仅有论战的锋芒，更多的是叙事的优美。巴特神学极其优美，这与陷入神秘狂想中恣意的抒情无关，而是深深扎根于他的“信仰的理性主义”。巴特把圣经的见证和基督教教义叙述得极其优美，近两千年的枯燥的教义学从来没有像在巴特手中这样变得如此充满激情、富有魅力。巴特创造了一种独特的神学散文的文体，堪称是德语文体大师。无论是行云流水的叙事，还是鞭辟入里的分析，无论是博学的举证，还是精致的结构，总之，巴特把教义学变成了一门优美的艺术，一门展示上帝之道之长阔高深的艺术。巴特的教义学叙事有令人眼花缭乱的复杂性，同时也有布鲁姆哈特所说的“简单性”。巴特所有的文字都是从一种简单的但是深不可测的源头而来。这种简单性来自于对主题清澈地理解，来自于完全皈依于独一的上帝之道的主题的简单性。这种简单性不是空洞的简单性，而是源头活水涌流的丰富性。只有像巴赫和莫扎特的音乐才能将简单性和复杂性结合得天衣无缝，这一境界象征着彻悟的自由。正是这种心灵的自由驱动着巴特写出自由的文字。在阅读他的教义学时，我们会得到那种如坐春风的自由的喜悦。巴特的教义学毫不回避使用传统教义学和形而上学术语，晚年他甚至洗尽学术之铅华，怡然自得于解经和圣经叙事。这些正显示了巴特专著聆听上帝之道而获得写作的自由，他抵制了各种光怪陆离的现代人文知识话语和社会科学理论的诱惑，克服了做神学的幼稚病和害羞症，超越了学科、知识、学术语言的种种束缚，自由地回到神学的事情本身。想想布尔特曼穿着存在主义紧身衣的“解神话化”和“解释学”吧，与巴特是何其鲜明的对照！巴特没有像

布尔特曼那样陷入到现代世界观之中，相反，他却使现代世界观在他的理性和自由的叙述面前深感逼仄促狭。巴特为神学因而也为基督教会赢得了自由，因此，他这个自由神学的叛逆者才是真正为了上帝的自由和人的自由的“自由神学家”。[39]

---

[1] 参见柯毅霖：《晚明基督论》（Gianni Criveller, *Preaching Christ in Late Ming China*），王志成等译，四川人民出版社，1999，PP. 100，372—375。

[2] 海德格尔：“什么是哲学？”，《海德格尔选集》，孙周兴编，上海：三联书店，1996，PP. 588—606。参见柏拉图的《泰阿泰德篇》155d，亚里士多德的《形而上学》982b12。

[3] 论“哲学的上帝”最著名的两本著作当属魏舍德和舒兹的著作。参见Wilheim Weischedel, *Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, BdI-II, Darmstadt, 1971—1972。魏舍德只将上帝视为“可问性之源”（Vonwoher der Fragelichkeit）。Walter Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen: Neske Verlag, 1957. 舒兹勾画了近代哲学的上帝的两条主线：意志论主线从奥卡姆到笛卡尔到康德；主体论主线从艾克哈特到库萨的尼古拉到布鲁诺等。

[4] 费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，商务印书馆，1984，PP. 42—66。

[5] 比如，对于深谙柏拉图的爱欲论的奥古斯丁而言，上帝之爱与对上帝的爱比阿奎那所说的对最高存在的认识更为根本，爱是比认识更重要的基督教神学范畴。因为“直至在你之中，我们不安的灵魂始得安宁”（Inquietum cor nostrum donec requiescat in te）。参见《忏悔录》，周士良译，商务印书馆，1963，P. 3。帕斯卡尔说：“爱即理性”，歌德说：“人们只能认识自己所爱的，爱越强烈越充沛，认识就越深刻越完整”，这是奥古斯丁的爱的意志论传统；而达·芬奇说：“伟大的爱是伟大的认识之女”，这是阿奎那的理性主义传统。参见“爱与认识”，刘小枫编，《舍勒选集》，上海：三联书店，PP. 776—802。

[6] 参见斯宾诺莎：《伦理学》，贺麟译，商务印书馆，1983，P. 1。“自因，我理解为这样的东西，它的本质即包含存在，或者它的本性只能设想为存在着。”

[7] 哲学上自因的上帝概念出自《圣经·旧约》的《出埃及记》3：14中上帝对摩西的回答：“我是自有永有的”。奥古斯丁在《忏悔录》第七卷第十

节对这句话作了经典的解释，参见《忏悔录》，周士良译，商务印书馆，1963，P. 126。这句话通常被理解成“我是我所是的”（ego sum qui sum），但是，谢林和马丁·布伯认为，应该翻译成“我是我将成的”（Ich bin wer Ich werde）。这一解释将上帝视为进入时间和历史中的永恒。但是，就世界上一切事物都不能独自存在，其根据都不在于自身而言，“我是自有永有的”的上帝意味着，上帝是与这个世界迥然相异的难以想像和类比的存在，甚至是存在的类比都无法认识的存在。

[8] 这种神秘主义或否定神学的根据，可借用斯宾诺莎的一句话来表达其认识的基本原则：“凡定义即否定”（omnis definito est negato）。

[9] 在《神曲·地狱篇》第二十六章中，但丁通过重新理解《奥德赛》和《埃涅阿斯纪》中所写的奥德赛向自己暗示，窥测上帝不可测的救赎神意的人，必将遭到惩罚。但丁因此而进入了上帝的奥秘和上帝的黑夜之中。参见博尔赫斯：“奇妙神曲”，《博尔赫斯全集》（散文卷下），浙江文艺出版社，1999，PP. 59—76。

[10] 不过，尽管它们之间具有不可调和的分歧，但是，它们都属于“古代性”：它们都肯定对正义、善好、道德、法律、理性的理解既不在于习俗，也不在于主体性的意志和人的自由创造以及基于之上的历史相对性和价值的多元性。雅典和耶路撒冷之间不可调和的张力，正是西方生活的基本原则和最高原则，二者的冲突和对话就是整个西方的命运。不断地重返雅典与耶路撒冷的“古代性”构成了西方现代性试图拯救自身危机的一种方式。在“哲学的上帝”之外去理解基督教“神学的上帝”和“圣经的上帝”，在希腊古典哲学之外理解基督教的“古典性”，这是理解西方文明和文化之命运所必需。参见Leo Strauss, "The Mutual Influence of Theology and Philosophy", *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934—1964*，ed., Peter Emberley & Barry Cooper, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1993, PP. 217—233。

[11] 伊利亚德和利科等人的神话学研究表明，神的概念无一例外都起源于古老而伟大的神话，神话故事的宝库里装的是关于宇宙的起源、人类的起源、罪恶与公义、神圣与恶魔、存在与虚无、灵魂与死亡等问题的“前神学”的思考，神话是神学之母。在柏拉图的《法篇》（752a2）中，神学的意思就是“神话学”（Mythology），而在基督教那里，“神学”字面上的意思乃是“上帝之道”。参见伊利亚德：《宗教思想史》，晏可佳等译，上海社会科学院出版社，2004。

[12] Etienne Gilson，*God and Philosophy*，New Haven & London，Yale University Press, 1941，PP. 1—37. 西塞罗在《论神性》中对神性追问

则完全继承了希腊的哲学的上帝的思维方式。这种希腊的追问方式看来源远流长。亚里士多德记载了希腊最早的哲学家泰勒斯论神的话："有些人认为，灵魂弥漫于整个宇宙。由此我们可以看看泰勒斯的观点，他认为，'宇宙万物都充满了神'。"（《形而上学》983b20—27和《论灵魂》411a7—8）在基督教看来，这是一种多神论或泛神论的"神"，绝不是创造世界的独一的"上帝"。

[13] 黑格尔和谢林都把基督教的诞生视为一神论的上帝概念超越了神话的多神论在精神现象学上的进步，而与希腊哲学的联姻更是加快了基督教的一神论。参见黑格尔：《精神现象学》，贺麟，王玖兴译，商务印书馆，1979，PP. 228—257。黑格尔："宗教哲学讲演录"，载于《宗教哲学》（PP. 1—746），魏庆征译，中国社会科学出版社，1999。黑格尔从宗教的视角将基督教称为与自然宗教相对应的"启示宗教"，参见PP. 65—67，PP. 594—728。黑格尔把希腊人的宗教称为"艺术宗教"或"美的宗教"。

[14] 关于希腊与希伯来两种文化的关系的经典论述，参见马修·阿诺德：第四章"希伯来精神和希腊精神"，《文化与无政府状态》，韩敏中译，北京：三联书店，2002，PP. 110—128。

[15] 笛卡尔：《第一哲学沉思集》，庞景仁译，商务印书馆，1986，"第三沉思：论上帝及其存在"，PP. 34—54，以及"第五沉思：再论上帝及其存在"，PP. 69—75。

[16] 帕斯卡尔为詹森派的辩护，参见《致外省人信札》，姚蓓琴译，上海社会科学院出版社，2002。对哲学的上帝与圣经的上帝的论述，参见《思想录》，何兆武译，商务印书馆，1985。对笛卡尔的我思确定性的批判，参见（B543）P. 238，（B77）P. 39；对圣经的上帝的重申，参见（B547—548）PP. 239—240，（B242—243）PP. 117—118；对上帝存在的信仰的打赌，参见（B233）PP. 108—113。

[17] 帕斯卡尔：《覃思集》，李平沤译，百花文艺出版社，2002，P. 217。

[18] 黑格尔论"启蒙与迷信"，参见黑格尔：《精神现象学》，贺麟，王玖兴译，商务印书馆，1979，PP. 81—105。关于黑格尔神学研究，参见Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel*，Albany: State University of New York Press, 1994; Hans Küng, *The Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought As Prolegomena to a Future Christology*，trans., J. R. Stephenson, Crossroad/Herder & Herder, 1999。

[19] 参见笔者的论文"海德格尔的上帝之路"，载于《思想与社会》第二辑《施米特：政治的剩余价值》，上海人民出版社，2002，PP. 425—

461。Martin Heidegger, *Wegmarken* , Frankfurt/M: Vittorio Klostermann Verlag, 1967, S335, 348. Martin Heidegger, *Veitraege zur Philosophie (vom Ereignis)* , Frankfurt/M: Vittorio Klostermann Verlag, 1989, S403.

[20] John D. Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought* , Althens: Ohio University Press, 1978, 1986; Emmanuel Levinas, *Of God who comes to Mind* , trans., Bettina Bergo, California: Stanford University Press, 1988; John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* , Bloomington/Indiannapolis: Indianna University Press, 1997; Jean-Luc Marion, *Dieu sans l'être* , Paris: Quadrige/PUF, 1991.

[21] Martin Heidegger, *Identitaet und Differenz* , Pfullingen: Günther Neske Verlag, 1957, S70—71; Martin Heidegger, *Sein und Zeit* , Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1979, S10.

[22] 海德格尔："什么是哲学？"，《海德格尔选集》，孙周兴编，上海：三联书店，1996，PP. 588—606。此处见PP. 591—592。"哲学本质上就是希腊的。""哲学乃是he philasophia，这个希腊词把我们的讨论系于一种历史传统。"德里达："访谈代序"，《书写与差异》，张宁译，北京：三联书店，2001，P. 10。"哲学本质上不是一般的思想，哲学与一种有限的历史相连，与一种语言、一种古希腊的发明相连：它首先是一种古希腊的发明，其次经历了拉丁语和德语的'翻译'的转化等等，它是一种欧洲形态的东西，在西欧文化之外存在着同样具有尊严的各种思想和知识，但将它们叫作哲学是不合理的。"

[23] 海德格尔："现象学与神学"，《海德格尔选集》，孙周兴编，上海：三联书店，1997，PP. 731—762。"神学是一门实证科学，作为这样一门实证科学，神学便与哲学绝对地区分开来。"（P. 734）"原初的对于信仰并且惟对于信仰来说可启示的东西，以及作为启示而首先使信仰到来的存在者，对于'基督的'信仰来说就是基督，即十字架上的上帝。"（P. 737—738）"神学只能使信仰变得沉重，也就是把信仰带到近处，而信仰状态恰恰不是通过作为科学的神学而能获得的，相反，惟有通过信仰才能被获得。"（P. 742）"神学所特有的概念方式只能从神学本身那里生长出来。神学尤其不能试图求助于其他科学的知识，去提高或捍卫信仰的自明性。毋宁说，神学本身原初地由信仰来论证，尽管从形式上看，它的陈述和证明过程源自自由的理性行为。"（P. 745，着重为原文所加）"神学最终并且明确地意识到它的必然的主要任务并非借助于哲学和科学而从中去获得它的思考的范畴和言说的方式，而是合乎实情地从信仰而来并为了信仰而去思考和言说。"（P. 753）

[24] 关于神学与哲学的关系，参见巴特在其第三本书《神学问答》（1957）中的“神学中的命运和理念”（Schicksal und Idee in der Theologie，1929）一文。在1960年献给弟弟海因利希的纪念文章“哲学与神学”中，巴特指出，神学从上帝出发，而哲学从存在出发思考问题。接替巴特在巴塞尔大学教席的奥特论述过巴特神学与晚期海德格尔哲学之间的某种可类比性，参见Heinrich Ott, *Denken und Sein: Der Weg Martin heideggers und der Weg der Theologie* , Zürich; Evangelische Verlag, 1959。

[25] Karl Barth & Rudolf Bultmann, *Letters 1922—1966* , ed. Bernd Jaspert, tr. Geoffrey W. Bromily, Edinburgh: T & T Clark, 1982, P. 41.

[26] 同上，PP. 105—106。在《教会教义学》第一卷中，巴特批判了“对海德格尔哲学的神学使用”以及将神学的“前理解置于一般人类学中”的做法。（CD，I/1，160—1）

[27] 参见舍斯托夫：《雅典和耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000，PP. 141—179。

[28] 1930年巴特邀请好友绍茨到波恩大学一起开讲安瑟伦的神学方法。巴特强调了教义学的科学性和理性，还是受到了绍茨的积极影响。参见Arie Molendijk, *Aus Dem Dunklen Ins Helle: Wissenschaft und Theologie im Denken von Heinrich Scholz, Mit unveroffentlichen Thesenreihen von Heinrich Scholz und Karl Barth* , Amsterdam, 1991。

[29] 海德格尔在《尼采的话‘上帝死了’》一文中说：“那种按照价值来思考一切的思想就是虚无主义。就连尼采对虚无主义的经验，也就是虚无主义就是最高价值的贬黜，也是一种虚无主义的经验。（略）对上帝最猛烈的一击并不是把上帝视为不可知的，也不是上帝的存在被证明为不可证明的，而是实在的上帝被提升为最高的价值。因为这一击并非来自那些不相信上帝的游手好闲之徒，而是来自那些基督徒和神学家。”海德格尔：“尼采的话‘上帝死了’”，《海德格尔选集》，孙周兴编，上海：三联书店，1996，P. 812。

[30] Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* , Zürich, 1963, S181.

[31] 巴特的忠实弟子图宾根大学的迪姆所著三卷本的《神学作为教会的科学》将巴特这一思想发挥得淋漓尽致。迪姆将巴特的教义学神学样式视为对两种甚为流行的神学，也就是特洛尔奇的历史神学和布尔特曼的生存神学的批判性超越。参见Hermann Diem, *Theologie als kirchliche Wissenschaft* , München, 1951, *Dogmatics* , trans. Harold Knight, Philadelphia: Westminster Press, 1959。

[32]　在1947年的《教义学纲要》中，神学通过对教会宣道的解释（explication）、思考（meditation）和应用（application）服务于教会宣讲上帝之道的任务。

[33]　历史批判法始于雷马鲁斯和莱辛，雷马鲁斯率先把犹太的政治解放者“历史的耶稣”同信仰的基督救世主区分开。莱辛随之提出圣经的理解必须依照历史标准。旧约研究的威尔豪森，新约研究的霍尔茨曼，教会史的哈塞，教义史的哈纳克，宗教史的衮克尔，这些都是历史批判的方法和精神所孕育出的人物。巴特老师辈的哈纳克、特洛尔奇、于利歇、里茨曼、魏斯、菲舍尔、查恩、韦恩勒等都是现代科学的神学的传人。

[34]　关于巴特与布尔特曼，参见James D. Smart，*The Divided Mind of Modern Theology：Karl Barth and Rudolf Bultmann（1908—1933）*，Philadelphia，Westminster Press, 1967。巴特曾专门布置他的弟子奥特来研究布尔特曼的神学，这就是奥特的《布尔特曼神学中的历史与救赎史》（1955）。

[35]　Rudolf Bultmann, "Das Problem der Hermeneutik", in *Glauben und Verstehen: Gesammelte Aufsätze II*，Tübingen, Paul Siebeck, J. C. B. Mohr Verlag, 1952, S211—235.

[36]　收入Hans-Werner Bartsch主编的八大卷的《宣道与神话》（*Kerygma und Mythos*）的第二卷。Hans-Werner Bartsch. Hg, *Kerygma und Mythos II, Diskussionen und Stimmen zum Problem der Entmythologisierung*，Hamburg, 1952.

[37]　弗莱在《圣经叙事之蚀》（1974）中认为，巴特运用圣经叙事作为自己晚年神学的基本方法，正是坚持上帝之道、坚持圣经实在论的洞见，避免了简单的历史还原主义，无论是现代科学神学地还原，还是传统救赎史地还原。弗莱批判了近代神学遗忘圣经叙事的错误，他称赞巴特以非凡的见识坚持把圣经叙事作为上帝之道见证之不可替代的地位和不可还原的本源。参见Hans W. Frei, *The Eclipse of the Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermenutics*，New Haven, Yale University Press, 1974。巴特对弗莱的影响，参见David E. Demson, *Hans Frei and Karl Barth: Different Ways of Reading Scripture*，Grand Rapids, Mich: William B. Eerdmans Pub, 1997。弗莱把巴特的神学视为基督教神学最重要的类型，即自我描述型，参见Hans W. Frei，*Types of Christian Theology*，New Haven/London，Yale University Press, 1992，PP. 38—46；*The Identity of Jesus Christ: An Inquiry into the Hermeneutical Bases of Dogmatic Theology*，Philodephia，1976。

[38] David Ford, *Barth and God's Story: Biblical Narrative and Theological Method of Karl Barth in the Church Dogmatics* , New York, Peter Lang, 1981. George W. Stroup, *The Promise of Narrative Theology* , Lodon, 1984, PP. 139—140. G. A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine Religion and Theology in a postliberal Age* , London, 1984, P. 135. 中译本参见林贝克：《教义的本质》，香港：汉语基督教文化研究所，1998。

[39] Clifford Green, ed. *Karl Barth: Theologian of Freedom* , London, Collins, 1989.

第二部分　审判的上帝：巴特的危机神学

第三章　巴特的神学突破

第一节　信仰个人主义与宗教社会主义：现代神学时期的巴特

研究巴特神学须从他的神学学徒时代开始。[1] 巴特说他自己完全是一个“从当时神学的思想环境中成长起来”的神学家，他是现代自由神学的学生。巴特受教于柏林大学的哈纳克、衮克尔和马堡大学的赫尔曼和新康德主义者科恩等一代自由神学宗师。[2] 理解现代自由神学时期的巴特思想，不仅仅对于探究巴特神学的开端来说至为关键，而且对于理解巴特所处的时代精神状况以及当时自由神学的困境也是一个关键。巴特的神学转折不仅是时代风气转变的缩影，而且也带动了时代风气的转变。

巴特在柏林大学求学期间醉心于哈纳克的科学的神学事业，也为他所做的协调宗教与文化的努力所倾倒。然而，巴特认为他学生时代真正的老师是马堡大学的赫尔曼。现代神学时期的青年巴特完全是一个赫尔曼的信徒。赫尔曼试图将康德与施莱尔马赫以及自由神学的教义学融为一体，这既不同于理性主义，也不同于神秘主义，更不用说传统主义了。赫尔曼的神学对于巴特来说是一种心智上巨大的解放。赫尔曼认为施莱尔马赫的《宗教谈》是新约之后最伟大的神学著作。通过赫尔曼，巴特对19世纪基督教神学教父施莱尔马赫的神学有了极为深入的理解，并成为施莱尔马赫神学的拥护者。20世纪头10年正好是“施莱尔马赫复兴”的年代，巴特也深受感染。施莱尔马赫指出，神学的核心乃是以耶稣基督的“内在生命”（inneres Leben）为中介的个人宗教体验，正是通过耶稣的内在生命力量，我们才能穿越历史的障碍而体验到上帝的启示。这意味着信仰的“内在生命”的宗教情感体验具有超越历史的力量。赫尔曼的神学继承了施莱尔马赫的思想，他认为在我们对无限者的依赖中上帝将我们带入一种真正的“内在生命”，让我们领悟到是他把我们从我们所属于的那个世界的深处提升起来，进入新的信仰的生命之中。这是我们信赖这一活生生的上帝的实在的

依据。也就是说，基督教的信仰就建立在个体对上帝活生生的信仰自身之上。赫尔曼的“个体信仰论”不仅被巴特接受，而且后来也被布尔特曼和海德格尔完全继承下来。在巴特档案馆提供的他最早的一篇文章《宗教哲学的观念和奇想》中，巴特认为，内在的神学必须通过个体信仰这一基础结构建立起来，而不是追求精确的客观性。神学不能是理性主义的或实践理性的，而是个体的主体的情感或自我意识。神学作为人的意识的投射，并不能达到上帝的现实性，而只是对它的反射。宗教哲学的方法只能建立在个体的宗教体验之上，同时还必须将这种个体内在的体验传给他人。因此，系统神学与布道是不可分的。从巴特这篇习作中可以看出来，巴特是一个典型的赫尔曼主义者。在巴特最早的一篇文章《现代神学与对于上帝之国的工作》（1909）的结尾，巴特说：“对于我们来说，宗教就是强烈的个体体验。对于建立在科学上的人类普遍文化意识，我们有责任对它作出我们清楚的积极的立场。”[3]

在1910年的文章《与基督一同死》中，巴特以赫尔曼的语言说道，基督教的信仰体验独特之处在于它由位格中的耶稣或与耶稣的内在生命相遇来规定。上帝在耶稣之中与人同在，上帝之爱就显示在耶稣之中。并非耶稣十字架上受难的历史事件，而是与耶稣的内在生命或位格的相遇才是信仰的根据。由此可见巴特在强调信仰主体在意识的直接性中与上帝同在这方面受到施莱尔马赫的影响，而在强调这种意识的个体性方面受到赫尔曼的影响。在1912年的文章《基督教信仰和历史》中，[4] 青年巴特指出，基督教神学必须立足于信仰并通过个体信仰体验的方法建立起来。他反对历史中客观化的宗教形态，因为个体信仰不可还原为历史的现象，相反，科学的方法必须建立在个体信仰的经验之上。也就是说，青年巴特试图以赫尔曼的“宗教个人主义”或“信仰个体主义”来克服特洛尔奇的“历史相对主义”的困境。在个体信仰体验中，个体超越出个体而达于上帝；而上帝通过个体宗教体验将启示建立在个体之中，实现对人的救赎。施莱尔马赫在《基督信仰论》中说：“所有教会共同体的基础的虔敬，既不是知识，也不是行动，而是感觉或直接的自我意识的规定。”巴特同样认为，宗教是强烈的个人信仰经验，只有在信仰中，人才成为人，人的本质就是在信仰之中与上帝同在，就是自我意识和上帝的意识交织在一起。用

巴特在1914年《信仰位格的上帝》一文中的说法，就是通过耶稣的“内在生命”或“位格”（Persönlichkeit）与上帝在信仰中的相遇。巴特说，我们与上帝的关系是灵魂中直接的、不可思考和不可言说的体验，而且我们的上帝经验是实实在在的。信仰的直接性与信仰的反思不能混淆起来。在信仰直接性的经验中，过去永不消逝，它会保持在深层的内在生命之中。由此可见，青年巴特不仅是一个施莱尔马赫式的“神学浪漫主义者”，而且也是赫尔曼式的“信仰生存主义者”。在《〈罗马书〉释义》（第一版）中我们仍然能看到上述这些思想留下的一些蛛丝马迹。

赫尔曼的神学像施莱尔马赫一样强调带着复活的精神力量的耶稣内在生命，但同时他也试图协调施莱尔马赫的宗教情感与康德的道德，也就是协调个体信仰的自我意识与社会伦理结构之间的关系。赫尔曼的《伦理学》被青年巴特视为现代神学中最重要的著作，也是他当时最喜欢的著作。巴特后来在《教会教义学》中整合教义学与伦理学的诫命伦理学的努力无疑是被他的老师的著作所激发的。青年巴特既坚持赫尔曼的个体信仰体验的“内在的神学”，也部分接受了特洛尔奇及其宗教史学派强调历史的“外在的神学”，并试图像哈纳克那样，通过与耶稣的位格或内在生命的相遇，协调宗教经验与科学、文化的关系。在给当时最著名的自由派神学杂志《基督教世界》主编拉德做助手时，巴特也有机会熟悉特洛尔奇的最新思想，并与之交往。不过，巴特虽然接受特洛尔奇以历史主义对自由神学所做出的校正，但他不能接受特洛尔奇太心理学化的“宗教先验”的概念，他从赫尔曼的个体的信仰经验出发否定了特洛尔奇的抽象的、神秘主义的“宗教先验”概念。青年巴特一度试图调和思想和精神上互不相容的两位当世神学大师的思想，也就是信仰个人主义和历史主义，但最后没有取得什么积极的成果。但在不久之后，巴特就走出了在赫尔曼与特洛尔奇之间作调和的想法。当然，他既不是通过特洛尔奇而走出赫尔曼的宗教个人主义，也不是通过赫尔曼而走出特洛尔奇的历史主义的。使巴特走出赫尔曼自由神学观念的是布鲁姆哈特影响之下的两个瑞士宗教社会主义者。

不过，我们记住青年巴特曾经是一个施莱尔马赫主义者和赫尔曼神学的拥趸这一背景，这对于我们理解巴特何以能对现代神学做出致

命的批判是有益的。后来在《按照赫尔曼的教义原则学说》一文中，巴特说他是从赫尔曼的神学中转出来的。巴特说，赫尔曼说“耶稣是上帝”是错的，但是说“上帝是耶稣”则千真万确。巴特批评赫尔曼神学核心将个体信仰经验作为上帝的认识的观念，因为它割裂了上帝认识与上帝的自由。也就是说，我们对上帝的认识和信仰是从上帝的自由恩典而来，而不是从个体的生存体验而来。赫尔曼曾说过“需要证明的上帝是世界的上帝”，“世界的上帝是一个偶像”，而“上帝向我们显示他自身”。上帝自我启示的自由就是上帝认识的基础，对上帝的认识不在于强烈的个体信仰经验。从赫尔曼这一思想看来，即使在巴特坚决地批判赫尔曼的宗教个人主义的时候，他依然从他伟大的老师赫尔曼那里学到不少东西。赫尔曼神学是巴特神学思考起步的踏脚石。

巴特大学毕业后在瑞士萨芬维尔做牧师的10年间，通过他的好友图尼森而深受瑞士宗教社会主义领袖库特和拉加茨及其领导的瑞士宗教社会主义的影响。而通过库特和拉加茨，巴特又深刻地受到布鲁姆哈特父子的影响。巴特说：“从库特那里我实实在在地学到了一而再地严肃、负责、有力地去说那个伟大的词‘上帝’；从布鲁姆哈特那里我至少在一开始就实实在在地学到了说基督徒的希望意味着什么。拉加茨及其宗教社会主义令图尼森感兴趣，但只是在保持一个距离的情况下令我感兴趣。‘上帝之国’的概念以各种方式被勾画出来，有时候更超越性一些，有时候更内在性一些，但我们熟悉的肯定不再是利奇尔及其弟子的形式了。” [5] 布鲁姆哈特父子的“胜利者基督”以及“救赎人的是上帝之国，而不是宗教”的思想不仅是巴特《〈罗马书〉释义》（第一版）末世论思想和宗教批判的主要来源，而且它也深深地塑造了巴特早年神学那种先知的愤怒与洋溢的自信相结合的风格。[6] 不仅是瑞士宗教社会主义受到布鲁姆哈特父子的影响，也不仅是巴特，连整个辩证神学运动都受到布鲁姆哈特思想的极大推动，布龙纳认为布鲁姆哈特和克尔凯郭尔是辩证神学的两个思想来源。 [7]

巴特早在1904年大学期间就深受瑞士宗教社会主义运动的影响。马夸尔德在《神学与社会主义：以巴特为例》中认为，巴特一生都没有放弃他早年所受到的宗教社会主义的影响。这话是否准确取决于社会主义一词是在什么意义上被使用的。巴特自己晚年说过他只是这一运动的边缘人，他更注重的是社会实践，而不是社会主义的意识形

态。因此，从一开始巴特就不是严格意义上的社会主义者。巴特在1950年的《回顾》中说，在瑞士几乎所有有点血气的年轻牧师都是一个宗教社会主义者。在瑞士，宗教社会主义具有深厚的基础，巴特从他大学时代开始就支持和参与宗教社会主义运动，是拉加茨主编的瑞士宗教社会主义喉舌杂志《新路线》的主要撰稿人之一。从1915年开始巴特就热情支持瑞士社会民主党的活动，1931年后巴特一度转向支持德国社会民主党。1911年出任萨芬维尔的乡村牧师之后，巴特就积极投入乡村的工会向工厂主争取工人权利的斗争之中。这个神学学生和乡村牧师在自己的生活中感受了具体的阶级斗争，巴特甚至为此深入钻研了桑巴特的著作，作了资本主义工业的研究，积极参与工会的建设和争取权利的斗争。当时巴特被称为“红色牧师”。与德国的宗教社会主义不同，瑞士宗教社会主义运动并不反对教权、批判教会。但是，从另一个视角来看，瑞士的宗教社会主义者更注重宗教生活而非阶级斗争。

在巴特刚到萨芬维尔小镇后的一次工会演讲《耶稣基督与社会运动》（1911）中，他用赫尔曼式的语言重新解释了宗教社会主义的口号“耶稣就是社会运动，社会运动就是耶稣”，他说，社会运动就是在现在的历史和生命中，与耶稣一起的实现公义和生命的行动。“在我们时代，真正的社会主义就是真正的基督教。”在《福音与社会主义》（1914）的演讲中，巴特强调社会主义的诉求是实践福音的一个重要的因素，基督教的福音实践不能离开社会主义。在《宗教与社会主义》中，巴特再次肯定了社会主义是上帝之国在地上实现的基本行动。在1916年之前，巴特一直是一个坚定的宗教社会主义的支持者。可以说，宗教社会主义运动与赫尔曼神学在巴特早期思想的形成中具有同等重要的地位。正是宗教社会主义的政治运动和宗教运动使得巴特能从单纯神学的限度之内摆脱出来，从赫尔曼神学的宗教个体主义中解放出来，从“内在生命的信仰经验”走向外在的“社会中的上帝之国”。然而，尽管宗教社会主义的社会政治取向与赫尔曼神学的个体信仰取向之间存在着尖锐的冲突，但青年巴特却试图同时保持二者之间的张力关系。巴特认为，个体信仰体验必然要追求教会和上帝之国，而宗教社会主义在目标上具有某种教会的功能。巴特还认为，宗教社会主义运动（如瑙曼和施韦策所领导的基督教社会主义）如果没

有个体信仰体验，则是没有价值的。因为，首先，拥有公义的是上帝，而非社会或某一阶级；其次，仅仅追求上帝之国的宗教社会运动并不能带来对上帝活生生的个体信仰体验。

从赫尔曼的信仰主义的立场，巴特早期思想接近于强调信仰高于政治的布鲁姆哈特和库特，而对积极从政的拉加茨则保持着一定的距离，尽管他与拉加茨的私人关系更为密切。库特以上帝之国批判各种政治和社会意识形态，强调宗教社会主义的根基在于上帝之国，而不是社会主义的政治希望。巴特从库特那里学到了一件事情，那就是上帝之国是上帝的应许，而不是社会民主运动。与库特关注教会不同，拉加茨则热衷于政治运动，并以上帝之国的名义批判宗教和教会本身，强调上帝之国本身是对宗教和教会的超越，是以社会主义的形式创造出一个新的世界。巴特认为拉加茨的宗教社会主义的乐观主义比较浅薄，并且有把宗教社会主义引入歧途的危险。然而，巴特并不试图在库特和拉加茨之间作出选择，因为他已经对宗教社会主义日益不满。一战爆发之后的1916年对于巴特的思想发展来说是一个转折性和突破性的时刻。阿尔高州的瑞士宗教社会主义者接受了萨芬维尔的工厂主宴请和收买，这一事件成为巴特对宗教社会主义和社会民主党的社会活动进行深刻反思的一个契机。社会民主党背叛了宗教社会主义，这使巴特对宗教社会主义的政治取向产生了巨大的怀疑。巴特现在关注的不再是战争还是和平的问题，也不再是自由主义还是社会主义，而是如果离开了上帝之国，宗教社会主义还有什么价值的问题。随后，巴特就在阿尔高州教会的著名演讲《上帝的公义》（1916）中指出："根本上这是我们再次将上帝认识为上帝的事情。说认识是很容易的事。但是，认识是能在人格内心剧烈的冲突中胜出。这是在所有文化、道德和爱国义务之外的任务，所有'实用的宗教'都是小孩子的把戏。"[8] 因此，教会的讲坛不是推行政治理念的演讲台，而应该成为宣扬圣经福音信息的教室。

在同年评论小布鲁姆哈特的《家庭祷辞》的书评《在期待上帝之国之中行动》（1916）中，巴特不满拉加茨的和平主义和伦理学，他的思想完全倾向于布鲁姆哈特父子，并开始严厉地批判瑞士宗教社会主义运动。巴特说："我必须警告神学界、民主党和社会民主党的朋友们，不要以阅读一般书籍或文章的方式来读布鲁姆哈特的书。布鲁

姆哈特并没有提出任何指导原则。他没有做历史的或心理的推论。他没有做论证或讨论，也没有谈论政治或哲学。他没有探究问题，或者下结论，或者建立系统。唯心论还是唯物论，爱国的还是国际的，支持还是反对，这些我们认为是紧迫的问题，他却保持沉默。”[9] 巴特说，布鲁姆哈特描述了上帝来到这个世界的目的，却并不挑起这个世界的战争。不仅要把世界引领到上帝的面前，也把上帝介绍给世界；不仅在上帝面前为世人辩护，也要将上帝的和平带给世人。布鲁姆哈特教导我们要坚定地祈求圣经和耶稣基督所宣告的上帝之国的到来，而不要把无神论的社会主义者的政治诉求投射到耶稣基督所要建立的末世论的上帝之国之上。布鲁姆哈特以纯正的信仰态度去期待上帝之国，以心平气和的态度迎接上帝之国的降临，这样才不会将社会主义与上帝之国混为一谈，并以急于革命的方式在地上建立上帝之国。宗教社会主义迷恋于社会主义的政治憧憬，而失去了对上帝之国的真正的期望。 [10] 巴特从布鲁姆哈特那里学到了认真对待“上帝就是上帝”，认真对待上帝之国本身，而不是从世俗政治神学的要求和愿望来发起宗教社会主义运动。库特从哲学的角度理解上帝之国，拉加茨从政治的角度理解上帝之国，他们都不能像布鲁姆哈特那样从圣经的角度来理解上帝之国。从此，巴特不再热衷于瑞士的宗教社会主义运动，转而向圣经之中寻求上帝之国的“陌生的新世界”。

第二节　先知的声音：重返圣经的陌生新世界

巴特大学毕业后成为了德国和瑞士边境上的小镇萨芬维尔的牧师（1911）。当他每周要登台布道的时候，面对着乡村小镇人们的社会境况，他第一次感到了他在大学所学的只知“对历史的敬畏”，他所学的自由神学苍白无力。施莱尔马赫和赫尔曼的个体信仰体验和伦理学根本无力应对社会现实的境况，哈纳克调和宗教与文化的努力在苦难的现实中也显得可笑。与此同时，教会也只不过是一只将自身埋在沙子之中的鸵鸟，对人们毫无帮助。在这样的处境中“布道如何可能？”，这构成了巴特牧师生涯的第一个挑战性的问题，这位马堡大学优秀的神学学生和瑞士宗教社会主义运动的热心人，从1913年开始就忍受着牧师生活中的危机。

1914年第一次世界大战的爆发震惊了巴特。巴特感到在德国宗教社会主义那里，上帝的福音完全被热衷民族战争的德国宗教所取代。由于身处德国和瑞士的“战争体验”不同，这种历史体验竟然被他的老师拉德拿来用作对德国战争的神学辩护。德国的战争被视为文明征服野蛮的战争。1914年10月，德国思想界，当然也包括神学界在内（尤其其中还有巴特最尊敬的哈纳克和赫尔曼）的93位知识分子一致支持威廉二世在一战中的战争政策。巴特晚年在《施莱尔马赫神学》的“后记”中回顾说，由于这件事，他以前所接受的整个自由神学，从伦理学到教义学，从圣经解释到圣经布道，他彻底不能接受了。巴特这里所说的自由神学指的就是哈纳克综合宗教与文化的神学以及赫尔曼综合教义学与伦理学的神学。自由神学如此迅速地向战争的意识形态投降，暴露出这种强调宗教的道德性的神学在道德上的彻底失败，也就是说，它的伦理学只是一种无关政治介入和社会实践的空洞伦理而已。1915年夏天，与自由神学的彻底决裂是巴特神学思想突破性的时刻，也是20世纪基督教神学的突破性时刻。从此以后，巴特从未改变过自己的神学立场。

巴特在自己的战争体验中开始寻找一种新的神学。巴特说：“在战争、金钱和死亡的旧世界之中哪里有信仰，哪里就会诞生新的精神。这一新的精神就会长成一个新世界，一个上帝公义的世界。”[11] 1915年以来瑞士阿尔高州的社会民主党背叛宗教社会主义的一系列事件开始让巴特意识到，在上帝之国的正义的问题上，宗教社会主义也没有用了。尽管无须为战争负责，但是瑞士宗教社会主义以及瑞士教会要对自己支持战争或不反抗战争的立场负责。在巴特眼中，宗教社会主义运动从根上失去了自己的正当性。1915年巴特在巴塞尔演讲《战争时代与上帝之国》中一再重申“世界是世界，上帝是上帝”，我们所做的就是信仰耶稣基督，期待上帝之国。巴特以近于先知的口吻警告那些仅仅把上帝之国作为口号，而诉诸宗教和政治力量的宗教社会主义和社会民主党同道。越是在战争的时候，越应该返回到布鲁姆哈特所说的圣经中的上帝之国之上。巴特既不满意库特支持德国战争的态度，也不满意拉加茨的和平主义，布鲁姆哈特父子在此时是他惟一敬重的思想导师。

巴特和他的好友图尼森决定坐下来阅读圣经，远离宗教和政治的

喧嚣，回到圣经的上帝之国，聆听真正的上帝之道。自由神学在布道上的无能为力和在战争上的道德溃败，对拉加茨及其宗教社会主义运动的怀疑，对布鲁姆哈特父子思想的亲近，这些因素促成了巴特神学思想形成时期的关键性的转折：与自由主义决裂，重返圣经中的上帝之国。在1916年夏天，巴特给图尼森写信说，我们必须重新学习神学的ABC。于是，他们决定开始阅读圣经的旧约和新约。正是在重返圣经的路上，巴特完成了自己神学上的突破。

1916年夏天，巴特与图尼森建立起必须重返基督教源头的新思想。巴特和图尼森开始“带着发现的喜悦”阅读圣经。巴特后来承认“带着发现的喜悦”这一说法有点浪漫。发现圣经并不仅仅是一种心灵的解放和满足，也不仅仅是生活危机的解除，巴特有着更大的抱负：在阅读圣经中建立一种新的神学。[12] 巴特后来回忆说：“1916年夏天我们年轻一代的神学家犹犹豫豫地着手引入一种比19世纪神学和19世纪末神学更好的神学。说这种神学更好是在这个意义上，即明确地给予在超越于人，尤其是宗教人的独特位置上的上帝以我们发现他在圣经中所享有的尊敬。” [13] 施莱尔马赫的神学、中介神学、自由神学、宗教社会主义，这些人类中心主义的神学都随着战争而终结了。为20世纪神学寻找新的开端，巴特从现代新教神学所尊奉的道德、宗教、国家、文化、教会彻底转向圣经，以聆听上帝的声音。于是，巴特和图尼森一起，一边阅读康德、陀思妥耶夫斯基、克尔凯郭尔、欧韦贝克、施皮特勒的书，一边研究保罗的《罗马书》，这本1901—1902年他在坚振礼班上曾学习过的经书。巴特从他父亲的藏书中找到了他父亲最推崇的圣经神学家贝克对《罗马书》的解释，如获至宝。正是通过阅读保罗的《罗马书》，他才重新认识了他于1912年去世的父亲弗里茨·巴特的神学立场是多么值得敬重。

当巴特与图尼森在乡村花园的苹果树下共同阅读圣经时，他们好像以前从来没有读过这本书一样，他们发现了“圣经中陌生的新世界”，一个“上帝的世界”。这一“上帝的世界”不是人的世界，不是人想像上帝的世界，而是上帝的世界，是上帝对人说话的世界。这里既没有信仰的经验，也没有宗教的道德性，既没有教义，也没有宗教虔敬，这里只有全然他者的上帝。全然他者的上帝不是一个纯粹的哲学范畴，而是一个历史的范畴，也就是上帝之国。全然他者的上帝不是

神学思辨的发现，而是一种新的政治神学的结果：巴特在圣经中发现了克服现代神学和宗教社会主义的政治困境的出路。也就是说，巴特转向“上帝中心论”（Theozentrismus）既不是从纯粹的神学而来的结果，也不是为了纯粹的神学的目的。[14] 巴特回归圣经，并以被圣灵鼓动的先知的口吻敬畏地谈论上帝，警告这个世界和时代，从根本上来说这不是一个神学家的举动，而是一个行动者的行动，一种顺从上帝的意志的勇敢行动。

巴特在他的第一本演讲与论文集《上帝之道与神学》（1924）中收录的第一篇文章《上帝的公义：圣经中陌生的新世界》（1916）中说，圣经里的东西既不是供历史批判研究的历史现象，也不是利奇尔学派的道德律令，既不是施莱尔马赫的内在宗教经验，更不是宗教本身。圣经是对上帝的救赎事件的耶稣基督的见证。“构成圣经内容的不是人关于上帝的思想，而是上帝对人的思想。圣经告诉我们的不是我们怎样谈论上帝，而是上帝对我们说了什么；不是我们与上帝的关系，而是与我们这些亚伯拉罕的精神的子孙订立的约，是在耶稣基督中一劳永逸地封印了的约。这就是圣经里的事情。圣经里的事情就是上帝之道。”[15] 巴特说，如果你在圣经中寻找的是历史内容的话，那么得到的就只能是些历史内容，而决不会知道这些历史内容是如何发生的，历史意义是如何来的。如果你认真倾听的话，就会听到圣经之中没有历史内容，而只有上帝之道，即上帝对人说的话。“从头至尾，圣经告诉我们的就是耶稣基督的名字。”[16] 只有上帝之道才是这个世界的历史的意义。上帝之道若被聆听到，只有在一场否定所有人的思想的“危机”中。“我们在圣经中发现了一个新的世界，我们发现了上帝，上帝的无上主权，上帝的荣耀，上帝的不可理解的大爱，我们发现不是人的历史，而是上帝的历史；不是人的德性，而是上帝的德性，他把我们召出黑暗进入他奇妙的光之中；不是人的视角，而是上帝的视角。”

巴特从圣经中发现的“全然他者的上帝”，就是布鲁姆哈特父子的“上帝之国”和“得胜的基督”，就是“上帝的公义”和“上帝的意志”，就是“上帝是上帝”，就是“上帝的历史”和“上帝的事件”。在《上帝的公义：圣经中陌生的新世界》中，巴特吹响了迥异于人的义的“上帝的公义”的号声，他批判人义的巴别塔：道德的、法律的、国家的、

尤其是宗教的。巴特在回答“上帝的公义”的神义论问题时说：“这是一条进入与上帝公义的关系的根本不同的路。这条‘别样’的路不是凭说、凭反思、凭理性，而是在我们开始努力聆听他的声音时，凭安静、凭倾听、凭不沉寂的良知。”[17] 巴特说：“根本上这是我们再次认识到‘上帝就是上帝’的事情。说认识是很容易的事。但是，认识能在人格内心剧烈的冲突中胜出。这是在所有文化、道德和爱国义务之外的任务，所有‘实用的宗教’都是小孩子的把戏。在此，人为了将自己交托给上帝就必须放弃自己，这样上帝的意志才会成全。成全他的意志意味着开始与他一起更新。他的意志不会为我们自己的境况所修改。他向我们显现为‘全然的相异者’。”[18]

第三节 《〈罗马书〉释义》（第一版）研究

从1916年7月19日开始，巴特着手写作《罗马书》的评注，到1918年12月12日，巴特写完了《〈罗马书〉释义》（第一版）。[19] 《〈罗马书〉释义》是巴特在和图尼森在一战后的精神危机中阅读保罗的《罗马书》的笔记和心得，巴特说，很难分清在书中哪些是他的思想，哪些是图尼森的思想。在 “圣经的陌生奇妙的新世界”之中，正如当年的路德一样，巴特发现了在伟大的圣经中伟大的使徒所写下的伟大的见证，也就是使徒保罗所宣讲的“上帝之道”的声音。尽管人们批评巴特把上帝之道、保罗的话和他自己的评注不加区别地甚至是狂妄地都视为永恒的圣灵的启示，但是，穿越历史的时空距离和历史批判法视角的限制而重新聆听到圣经世界的奇异的声音，并将这一上帝之道大声宣讲出来，这的确是在巴特身上发生的实情，也是使得巴特成为一个时代的先知的原因。巴特本人倒没有于利歇和布尔特曼等人所说的狂妄，他很谦虚地说，这书本是他自己在生活和思想危机之时自救的产物。“本是在掉落时所抓住的绳索”，不料却“拉响了响彻欧洲上空的铃声”。

卡尔·亚当则将《〈罗马书〉释义》称为“扔在神学游乐场上的一颗炸弹”，对《〈罗马书〉释义》在当时思想界的影响实在是恰如其分。巴特说，他的书绝非产生于大学建制之内，而是出自一个青年牧师之手；他所响应的是上帝之道的呼召，而不是建立一种科学神学的

要求。因此，巴特《罗马书》评注与他的老师于利歇、施拉特、海特缪勒的新约释经以及哈纳克、李茨曼的教义学旨趣迥异。巴特说，他自己注经的方式绝非他的那些解经学者的老师所能想像和认同的，因为他选择了古老的灵感说的释经传统，这被于利歇视为诉诸永恒的圣灵的“灵知主义”，被另一些人视为不科学的神秘主义。巴特之所以采用这一方法，旨在克服历史批判法，更注重事情本身实实在在的意义和精神实质。不是顺从文字和历史批判的要求，而是更多地聆听圣灵的声音，这才是神学和解经的前提。在聆听圣灵的声音指引之下，巴特的《〈罗马书〉释义》更接近于一种教牧神学（Pfarrerstheologie），他喜欢牧师更甚于神学家在读他的书，因为他的书首先不是写给神学家的。

当然，巴特一开始就不仅仅把《〈罗马书〉释义》当作一本释经学的著作来写，而且是要当作一本教义学性质的神学著作来写。巴特按照回到实事和实义之上的原则发展了他的教义学反思和神学思辨。也就是说，在《〈罗马书〉释义》中，注经学、教义学、伦理学这三者是一体的。[20] 即使在当时也极少有人会把它视为一本简单的解经学著作、一本灵修指南或一本教牧导论。巴特要在《〈罗马书〉释义》中建立基督教神学新的开端和原则。这是巴特的抱负。

巴特在《〈罗马书〉释义》（第一版）中写道：“在这封书信中，我们的主题就是，我们对上帝的认识只有在耶稣基督身上才能实现，在耶稣基督之中上帝不是对象化的，而是创造性的和直接性的临近。在耶稣基督之中我们不仅是看，而且被看见，我们不仅去理解，而且也被理解，我们不仅把握，而且也被把握。”[21]（R1，19）这一新的神学思想直接针对当时神学主流的自由神学。巴特认为，不是我们去以各种方式把握上帝，而是我们直接地被上帝把握，通过耶稣基督，我们直接地分有上帝对其自身的认识。“上帝的概念对我们自身的存在直接地给予我们。”（R1，28）巴特之所以强调上帝对于我们存在的“直接性”以及“直接的关系”、“直接的一体”等，就在于强调上帝不是任何此世的观念和事物，不是宗教的上帝概念或上帝观念，（R1，36）就像是柏拉图的“善的理念”一样。（R1，20，375）正相反，“上帝就是上帝”，这条路是从上帝直接到我们的，而不是从我们直接到上帝的。[22]

我们对于上帝的知识和认识的“直接性”就在于，上帝通过耶稣基督直接地与我们的生存建立起直接性的关系，而不是我们人自身对于上帝的知识和认识，无论出于理性，还是出于道德意志。我们必须“从上帝来认识上帝”，而不是从人的宗教需要的人类学，或者按费尔巴哈说的“人的本质的对象化”出发建构我们对上帝的认识。巴特批判宗教社会主义对上帝之国的虚伪：“他们对待上帝的实在就像是人的实在，就像是与其他的人的实在相遇一样。他们不去教导超越于他们的上帝的善好，不去和所有能成为朋友的人一起哭喊叹息，而是以派系的方式将自己置于其他人之上，置于比无神者更骄傲的位置。他们喜欢他们自己特殊的地位和斗争的姿态。因为他们不为现实的历史进程所困扰，在所谓的历史中的例外的宗教—伦理境况中他们感到更加安全。他们忘了这种境况是多么地具有相对性。”（R1，46）只有回到在基督之中上帝的历史穿透人类历史的那种直接性和有机性，才能克服那种将自己封闭在人的宗教中的困境。

巴尔塔萨认为《〈罗马书〉释义》（第一版）的主题是：“动态的末世论，从命定的时间秩序向借助于上帝的生命而实现的新的活生生的秩序不可逆转的运动，向上帝中原初的完美创造的复归。命定世界的这一运动尽管知道它的真正的本源，但是却不能凭借它自己返回其中，只有凭借在基督之中的上帝的恩典它才能返回真正的本源。在基督之中，上帝将生命灌输到整个宇宙之中。这一生命是一个种子，它将有力地萌芽，不可阻挡地散播，直到一切都返回到其本源之上。这不是朴素地发生的，而是末世论地自我生发的。”[23] 巴特的《〈罗马书〉释义》（第一版）的末世论思想无疑来自布鲁姆哈特的“胜利的基督”的思想。上帝的历史穿透我们人的历史这一上帝之国的末世论运动是宇宙和生命的本源。世界历史的“意义”和“本源”就在于耶稣基督的受难，它是“人的生命与上帝的直接性的完满实现”。（R1，225）复活的基督是上帝给我们的直接的启示，是上帝克服我们人的罪的力量。正是复活的基督给出了受难的十字架对于我们的意义。“神圣的实在克服罪和死的权力的斗争在基督之死中达到了顶点，神圣的实在克服罪和死的权力的胜利也在基督的复活中达到了圆满。”（R1，98）“得胜的基督”不仅仅是超越于此世的真理，也是超越于此世的“事件”，是“在天上的世界历史”，是“在上帝之中的内在运

动”。所谓的“历史”和“事件”其实都是派生的和反思性的用语，它只是对上帝通过十字架上的受难和复活穿透人的历史的“转折”的反射，就是那种上帝赋予人的历史的意义的“转折”，使人获得永生的上帝之国的“转折”。（R1，161）在“得胜的基督”之中，复活的基督直接地进入到我们生命的有机体之中，我们必须回到从基督而来的有机的整体之中，参与到基督带来的有机运动之中。“我们所需要的无非是成为创世的一个有机分子，联结到现在与上帝和解的整体之上。”（R1，171）

《〈罗马书〉释义》（第一版）中的末世论强调复活的基督在我们整体的存在中带来的那种“直接性”的“上帝的力量”，这一上帝的历史是一个深深地穿透我们人类的历史的“过程”和“运动”。“我们的生命与苦难都不在上帝的运动之外。”（R1，155）“亚当—基督标志着上帝在世界历史中的方式。一种上帝的方式。不是静态的。不是静止的实在。你只有在地狱中才能找到静止的东西。我们与上帝打交道之地，就是要面对胜利的决心向前奔跑。”（R1，189）正是在这种有机的整体的运动之中，上帝的实在（Sache）直接成为我们的实在。（R1，313）通过复活的基督，“上帝的力量”直接进入到我们人的历史之中。上帝在基督之中的历史才是所谓的人的历史的意义。真正称得上历史的发生只是“上帝的历史”，这一“实在的历史”就是“上帝之国”，而不是人为自己制造的世界历史。上帝之国就是上帝通过复活的基督“直接地”在人的历史之中建立起上帝的公义的原初事件。通过这一不可还原为世界历史的绝对事件，不可见的“上帝的历史”穿透了可见的人的历史，永恒的时间穿透了现在的时间，并使之成为“永恒的现在”，即“弥赛亚的现在”。（R1，66—67，86—87，223—225）只有基督才是上帝与我们人类之间的直接的和有机的原初状态，它决不是宗教社会主义的那种机械的方式，也不是新教个人主义的那种神秘主义，更不是宗教那种自下而上膨胀的人类欲望。正是在基督之中，上帝寻找人，而不是人寻找上帝。人既不能通过宗教的虔敬，也不能通过抽象的上帝观念寻找到上帝；同样，人既不能通过宗教个人主义的体验，也不能通过宗教社会主义机械的福音社会运动寻找到真正的上帝之国，因为“和平主义和社会民主不能代表上帝之国，它们只是人的王国的新瓶旧酒而已”。（R1，42）

《〈罗马书〉释义》（第一版）全书洋溢着“得胜的基督”凯旋的精神。巴特坚持了布鲁姆哈特父子的“得胜的基督”的末世论对上帝之国的肯定，同时按照布鲁姆哈特的思想以上帝之国批判了人的宗教：不仅是对赫尔曼以及整个现代新教神学的宗教个体主义，而且也是对自由神学的道德主义的否定；不仅是对德国虔敬主义的传统，而且也是对宗教社会主义运动的否定。只有我们理解了巴特所批判的论敌，我们才能理解巴特神学开端的巨大的震撼力量。巴特几乎是以一人之力在对抗统治整个德国的各种主流神学和教会力量。

《〈罗马书〉释义》（第一版）最大的神学贡献一方面在于对上帝就是上帝的肯定，另一方面在于对宗教和新教神学的批判。巴特坚持上帝的意志高于人的意志，而把宗教和神学所坚持的人对上帝的认识和人的自律称为“罪”，也就是那种“人想成为自己的上帝”的意志，“只有惟一一种罪，那就是反对上帝而成为自足自律的欲望”。（R1，177）罪就是脱离上帝的直接性和一体性，而救赎就是重返上帝的本源。巴特批判整个现代新教神学脱离了上帝的本源，为自己塑造各种各样的偶像以及虚假的上帝的理念。整个现代神学，无论是其系统神学、教义学，还是其伦理学、新约研究，都建立在人的认识和知识意志之上，也就是建立在从人类学的视角去认识上帝的神性或理念之上。然而，从人的意识出发对上帝的认识的结果是一种“人类学的神学”，也就是一种自相矛盾的怪物。现代新教神学想要通过宗教意识，或者说各种宗教先验性认识上帝，把握上帝，通达上帝，占有上帝。比如，虔敬派及其神学就把上帝的恩典视为人的体验和经验。“虔敬主义的方法及其前提和效果只有在上帝的愤怒之下才有可能。”（R1，288）只有基督才会把我们从“虔敬主义的地狱”中拯救出来。巴特特别批判新教个体主义，因为上帝永远也不在个体之中，既不在个体的体验之中，也不在个体的自由之中。上帝之国是一个有机的整体，是基督教的共同体，而不是机械的原子的个体。个体的信仰除了是上帝之国的运动的片断性的印象之外，不会是别的东西。上帝之国只会在基督徒共同体中才会实现。历史的主题不是个体的人及其意识、体验，世界历史的主题和意义是上帝的历史，是罪与公义。（R1，236）

巴特把新教个体主义视为资产阶级文化的共生物，正是在资产阶

级那里，人被理解为个体的存在，信仰被理解为私人的经验，人被理解为文化和历史的创造者。教会因此而成为满足资产阶级的宗教需要的机构。巴特批判教会无所不接纳的“好胃口”：“她［教会］接纳了摩西，并把他的遗产转化成手抄本。（略）她接纳了《罗马书》，并把它活生生的整体肢解成僵死的单个的片段，她把真理中的真理转化成‘教义和伦理’，她赞美‘她’的保罗。她接纳了方济各，并把他提升到圣徒榜首，使他成为所有审美者的宠儿。（略）她接纳了路德，并使他成为‘内在性’、‘德国民族性’、‘福音的自由’的守护神。（略）最后，他们用成千上万种方式把十字架制造成最高人性的象征，他们在整个这样的教会中而不是在世俗中歌唱受难的基督，他们一而再地钉死基督。”（R1，421—422）在解释《罗马书》（12：16—13：10）的时候，巴特说基督徒要承担政治的责任，但他的国在天上。对于他而言，只有上帝之国才是真正的革命，才是“革命性的革命”。上帝之国既不是伦理学的目标，也不是对国家和政治权力的追求，伦理和政治作为偶像应该在上帝的愤怒和审判之下。真正的上帝之国是上帝的“实在的历史”在人类所谓的历史中进行持久的“圣灵的革命”的运动，是由上帝亲自发动的“上帝的革命”，（R1，234）是在地上建立一个新的基督徒共同体，这是比《国家与革命》所追求的更高的目标。《〈罗马书〉释义》（第一版）的末世论的上帝是一个在人的历史中的“革命的上帝”。

---

[1] 在巴特早年神学研究中，大多数人越过《〈罗马书〉释义》第一版而直取第二版。也有人根本就越过巴特早年的神学，越过《〈罗马书〉释义》、《基督教教义学导论》而直取《教会教义学》，比如汉斯·昆。研究巴特神学必须从现代神学时期的早年巴特开始，这是巴特神学的开端。在《巴特的批判实在论的辩证神学：其起源及发展（1909—1935）》中，麦考麦克（Bruce McCormack）将巴特的辩证神学界定为“批判实在论”。在《开端的神学：青年巴特的思路》中，Cornelis van der Kooi将巴特早期思想分为四个时期：1909—1914年的现代神学时期；1914—1919年的《〈罗马书〉释义》第一版的危机神学时期；1919—1924年《〈罗马书〉释义》第二版之后的辩证神学时期；1924—1927年的教义学酝酿时期。自1927年之后，巴特开始进入新的教义学时期。他把巴特神学的起点设定在巴特的现代神学时期。参见Cornelis van der Kooi, Anfängliche Theologie: Der Denkenweg des

jungen Karl Barth (1909 bis 1927), München, Chr. Kaiser Verlag, 1987。

[2] 关于科恩和那托普这些新康德主义者对早年巴特的影响，参见Simon Fischer, Revelatory Positivism? Barth's Earliest Theology and the Marburg School, Oxford: Oxford University Press, 1988。

[3] Karl Barth, Vorträge und Kleinere Arbeiten, 1905—1909, Hg. H. Drewes & H. Stoevesandt, Zürich: Theologischer Verlag, 1993, （341—347）, S347.

[4] Karl Barth, Vorträge und Kleinere Arbeiten, 1905—1909, Hg. H. Drewes & H. Stoevesandt. Zürich: Theologischer Verlag, 1993, S149—212.

[5] Karl Barth, "Concluding Unscientific Postscription on Schleiermacher", The Theology of Schleiermacher, Ed. By Dietrich Ritschl, Trans. By Geoffrey Bromiley, Edinburg: T. & T. Clark, 1982, PP. 261—279, P. 263.

[6] 布鲁姆哈特父子和另一位大名鼎鼎的基督教社会主义者瑙曼不同，他们竞选区议员，包括出任社会民主党副主席在内的政治活动，完全是为了基督教信仰的非政治的目的，完全是为了坚持基督徒对此世不可推卸的责任。巴特非常喜欢布鲁姆哈特父子，而不喜欢瑙曼，尤其在第一次世界大战中瑙曼成为支持德国战争的主要人物。巴特和好友图尼森在1915年前往巴德伯尔拜访过小布鲁姆哈特，从此，这位莫拉维亚牧师对巴特一生的思想都产生了不可估量的影响，尤其是对于日后他克服克尔凯郭尔和欧韦贝克的影响至关重要。巴特论布鲁姆哈特父子的三篇文章，参见Karl Barth: "Past and Future: Friedrich Naumann and Christoph Blumhardt" (1919), in The Beginning of Dialectic Theology, ed. James Robertson, trans. Luis De Grazia and Keith R. Crim, Richmond: John Knox, 1968。Karl Barth, "The Righteousness of God" (1916), in The Word of God and the Word of Man, trans. Douglas Horton, New York: Harper and Brothers, 1957. Karl Barth，Action in Waiting for the Kingdom of God，Rifton：Plough，1969. 布鲁姆哈特研究权威骚特（Derhard Sauter）细致地探讨了巴特与布鲁姆哈特父子思想之间的紧密关系，他认为布鲁姆哈特在巴特的思想发展中起到了最为核心的作用。

[7] 巴特的挚友图尼森早在1904年就去巴德伯尔朝拜了布鲁姆哈特，并将他介绍给巴特。布龙纳则从他的神学家的父亲那里接受了布鲁姆哈特父子思想的洗礼。蒂利希早年的宗教社会主义也受到布鲁姆哈特父子的影响。至于库特和拉加茨和瑞士宗教社会主义，几乎是被布鲁姆哈特父子的思想所塑造的，也是他们区别于德国的宗教社会主义运动的根本原因所在。库尔曼

的救赎史也同样受到布鲁姆哈特父子的巨大影响。巴特很早就称布鲁姆哈特父子的神学是“希望神学”，可想而知，布鲁姆哈特父子的神学在战后“希望神学”的莫尔特曼一代人中的影响。比莫尔特曼更早的法国新教“希望神学”家埃吕尔则是通过巴特受到布鲁姆哈特父子的巨大影响。Vernard Eller，ed. Thy Kingdom Come: A Blumhardt Reader，Grand Rapids MI，Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1980.

[8] Karl Barth, "The Righteousness of God" (1916), in The Word of God and the Word of Man, trans. Douglas Horton, New York: Harper and Brothers, 1935, 1957, P. 24.

[9] Karl Barth, Action in Waiting for the Kingdom of God, Rifton: Plough, 1969, P. 20.

[10] 在1919年9月著名的塔姆巴赫演讲《社会中的基督徒》中，巴特针对德国和瑞士宗教社会主义和社会福音运动批判，认为他们过于注重社会主义问题，而忽视了上帝之国。巴特说，完全他者的上帝之国的运动是从上而来（Geschehen von oben）的启示在历史之中的十字架复活的力量。上帝之国的来临完全不是施莱尔马赫的宗教经验，倒毋宁是奥托的可畏的神秘。只有上帝之国才是我们的生存与社会历史二者的合题。Karl Barth, "The Christian in Society" (1919), in The Word of God and the Word of Man, trans. Douglas Horton, New York: Harper and Brothers, 1957, P. 24, PP. 321—323.

[11] Karl Barth, The Word of God and the Word of Man, Trans by Douglas Horton, Grand Rapids, 1935, PP. 25—26.

[12] 巴特早年神学的一个伟大贡献就是重返圣经，重返圣经神学，在英美的圣经神学运动的神学家（Edwyn C. Hoskyns，C. K. Barrett，C. E. B. Cranfield）之中影响深远。克兰菲尔德还翻译了《〈罗马书〉释义》的英文新译本，参见C. E. B. Cranfield：*The Epistle to the Romans*，Edingburg：T. & T. Clark，1975。

[13] Karl Barth, "A Thank-You and Bow: Kierkegaard's Reveille. Speech on being awarded the Sonning Prize", In Fragments Grave and Gay, London: Collins, 1971, P. 97.

[14] 如果从“上帝中心论”的视角来看的话，巴特之前也不乏“准巴特派”的人物，晒德（Erich Schaeder，1863—1931）就是其中之一。他是爱尔兰根学派两位大师克勒和克雷默的弟子。看来只有从贝克的圣经神学学派中才能诞生出那种反对现代自由神学和人的主体性的人物。巴特的解经也是贝克式的，也就是那种与历史批判法针锋相对的古老的灵感解经法。作为克勒

和克雷默的弟子，晒德却批判这两位赫赫有名的学者的神学是人类中心论的神学，是价值神学。1909年和1914年晒德出版了两大卷的《上帝中心论的神学》（Theozentrische Theologie），1930年出版了《上帝之道：系统的研究》，批判施莱尔马赫的神学乃是“人类中心论”的，而他自己则坚持“上帝中心论”。参见Wolfhart Pannenberg, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht Verlag, 1997, S167—176。除了晒德之外，1921年逝世的英国神学家福赛斯（Peter Tayler Forsyth）也早于巴特完成了从自由神学向上帝中心论的神学的转变，也被认为是巴特之前的“准巴特派”。参见Peter Tayler Forsyth: The Justification of God, London, 1916。

[15] Karl Barth, The Word of God and the Word of Man, Trans by Douglas Horton, Grand Rapids, 1935, P. 43.

[16] 同上，P. 45。

[17] Karl Barth, The Word of God and the Word of Man, Trans by Douglas Horton, Grand Rapids, 1935, P. 23.

[18] 同上，P. 24。

[19] 巴特与图尼森之间的通信见证了巴特《〈罗马书〉释义》的整个写作过程。参见Karl Barth, K. Barth-E. Thurneysen Briefwechsel 1913—1921. 1921—1930, Zürich：Evangeli-scher Verlag, 1973, 1974。Revolutionary Theology in the Making: Barth-Thurneysen Correspon-dence 1914—25, Trans. James D. Smart, London: Epworth Press, 1964.

[20] 巴特不满意自由神学，尤其是他的老师赫尔曼的伦理学和宗教社会主义领袖拉加茨的伦理学。巴特说：“从我们在基督之中的最后立足点来看，没有伦理学，只有上帝的运动。上帝的运动要求在每一时刻的对境遇的特殊的知识，并以必要的行动回应上帝的运动。”（R1，524）约瑟夫·弗莱彻把巴特和朋霍费尔的伦理学都称为“境遇伦理学”，聊备一说而已。参见弗莱彻：《境遇伦理学》，程立显译，中国社会科学出版社，1989。然而，很清楚的是，对于巴特而言，道德问题的答案不是伦理学，而是上帝的恩典。（R1，203）

[21] Karl Barth, Der Römerbrief: Erste Fassun, Hg. H. Schmidt, Zürich: Theologische Verlag, 1985. 本书中凡引用此书都按简写方式在文中给出页码，如此处（R1，19），即，《〈罗马书〉释义》（第一版）（全集第十六卷，1985），第19页。

[22] 正如厄普代克在他的小说《罗杰教授的视角》中借助他的主人公

罗杰，一位巴特主义者的神学教授所说的："站在人类某条道路终点的上帝将不成其为上帝。"John Updike, Roger's Version，New York，Fawcett Crest，1986. 中译本参见《罗杰教授的视角》，河南人民出版社，2000，PP. 42—43。罗杰教授喜欢巴特那极其强韧、正直、有力的文风（the superb iron of Barth's paragraphs, his magnificent seamless integrity and energy in this realm of prose: the specifically Christian）。这位教授能以巴特神学的立场在现代性多种话语（科学、性、神学）的冲突中坚持信仰，不过，看来这位巴特主义者的立场仅限于巴特的辩证神学阶段。

[23] Hans Urs von Balthasar, Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie，Köln: Jakob Hegner Verlag, 1951. The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation, trans. Edward Oakes, San Francisco: Ignatius Press, 1992，PP. 64—68. 巴尔塔萨不仅从他渊博的思想史知识的视角看到巴特的书其实是一本柏拉图—康德式或东方教父奥利金式的著作，（PP. 64—65）受到右翼黑格尔派和宗教社会主义的影响更甚于圣经、路德与加尔文，（P. 67）而且，巴尔塔萨还看出巴特的末世论的普世主义："这里有严肃对待世界的历史性的激进的哲学神秘主义的合唱。巴特奏出了强烈的普世主义的动机，它既是自由主义的，也是社会主义的。"（P. 67）

第四章　巴特的新解释学：原历史与历史主义的危机

第一节　危机神学：克尔凯郭尔与陀思妥耶夫斯基

1919年在瑞士出版的《〈罗马书〉释义》（第一版）在1921年由慕尼黑一家大出版社出版了第二版。《〈罗马书〉释义》（第二版）以其不容置疑的先知口吻席卷了整个德语神学界，并使德语神学界立即分裂为两个阵营：布龙纳、戈嘉滕、布尔特曼围绕巴特形成了辩证神学派，而哈纳克、于利歇、维恩勒等老一辈神学家则表示了强烈的反对。《〈罗马书〉释义》掀起了德语神学界的青年神学革命运动，它在欧洲知识界引起的爆炸效应犹如1517年10月31日路德张贴在维登堡教堂的“九十五条论纲”一样。《〈罗马书〉释义》给巴特带来了巨大声誉，这位瑞士阿尔高州萨芬维尔的年轻乡村牧师很快就被召到著名的哥廷根大学任教。

在《〈罗马书〉释义》（第二版）中，巴特发展了他的辩证神学的思想，第一版的基本思想在第二版中几乎片瓦不存。要是从内容实质上看，这几乎是两本完全不同的作品。巴特在第二版中彻底放弃了第一版中的上帝的“直接性”的神学思想，而在新的“辩证神学”思想之上重写了第二版。在《〈罗马书〉释义》（第二版）的前言中，巴特就他自己的“体系”回答说：“这就是克尔凯郭尔的时间与永恒之间的‘无限的质的区别’，坚持考虑这种区别的负面和正面的意义。”[1]（R，xx/17，参见R，79/130，81/132）“上帝与人之间无限的质的区别”的正面与负面的辩证的意义就是：“上帝在天上，而你在地上。”（Gott ist im Himmel und du auf der Erde，见《传道书》5：1，R，320/400）这是辩证神学的宣言。

巴特说：“信仰就是对隐秘的上帝的尊崇，就是意识到上帝与人、上帝与世界之间的质的区别而去热爱上帝，就是肯定复活乃是世

界的转折，就是对体现在基督身上的上帝之‘不’说‘是’，也就是在上帝面前惊而却步。”（R，14/54—55）“最大程度上的上帝与人之间的距离才是真正意义上的上帝与人的一体。”（R，95/149）一方面，上帝与人之间的无限的质的距离意味着“上帝就是上帝”，意味着上帝的自由，意味着上帝对世间万物的主权、对它们既审判又宽恕的统一，意味着上帝以对人否定性的距离建立起与人积极的关系，意味着得胜的复活的基督在生命和生活的悖论中建立起来的积极的关系。（R，74/125）另一方面，上帝与人之间的绝对距离、绝对处境和绝对历史就是上帝的公义（Gerechtigkeit）对任何人义的审判（Gericht），也就是上帝对人的危机和对人的“不”。因此，上帝与人之间无限的质的区别就是隐秘的上帝对人的可见的生活和人的义的“危机”。

上帝与人之间的绝对距离就是上帝对人的危机。“危机”是巴特辩证神学中最核心的概念，最核心的形象，最核心的隐喻，最核心的历史诊断，由此这一辩证神学也被称为“危机神学”。第一次世界大战对于持有自由进步世界观和价值观的西方人来说是一种西方的衰落的危机状态，而危机神学诞生于一战引发西方文明世界整体的危机之中。对于巴特来说，这一西方文明的危机的根由其实起源于现代理性主义和现代历史主义的危机，也就是说，西方的现代性使西方的现代性价值和理念自我摧毁了。这意味着现代性危机并不能依靠回到现代性本身并以加剧现代性的方式解决，而要回到现代性危机的根源。从其根源来看，这种现代性的危机可能意味着某种绝对危机。

巴特认为，现代性的危机是上帝与人、永恒与时间、启示与历史之间的绝对危机。这一上帝与人关系的绝对危机就是福音与教会之间的危机，是原历史（Urgeschichte）的上帝之国与人的历史之间的危机，就是上帝永恒的生命与人的有限性生活之间的危机。上帝对人的生活的危机和悖论意味着罪的代价是人不可克服的死亡，意味着在基督中的复活的上帝是对死亡的否定，意味着上帝与人之间的质的界限就是生命与死亡线。这一绝对危机会在人背离上帝的罪的世界中爆发，在旧约中就是上帝的愤怒和上帝的审判。因此，巴特的危机神学并非是一种“非常规的解释”。这一说法以系统神学或教义学传统范式为常规标准，错解了神学范式变革的本质。每一种伟大的开端性的神

学如路德神学，无不诞生于深刻的危机之中，神学只有在危机中才能返回自己真正的本源即上帝之道，神学也只有在危机（如世界大战，生态危机）之中才能得到发展。基督教神学本身正是从犹太教的危机中诞生，作为一种新的力量它是对上帝的重新肯定，它必然是对旧传统的思想和秩序所作的否定。因此，危机神学就是开端神学，是以开端的方式重新归正到自己的本源之根上，也是以回到本源的方式开出新的道路。巴特是一个自觉地开辟新开端的神学家。

巴特的辩证神学（Dialektische Theologie）之所以又被称为危机神学（Kritische Theologie），是因为危机神学这一标签更突出其辩证的否定的方面，也就是更为极端和激进的一面。而辩证神学则意味着神学根本的困境，神学在言说上帝时既要说“是”也要说“不”，以及上帝乃是对二者的超越。上帝是启示的上帝（deus revelatus），同时也是隐秘的上帝（deus absconditus）。[2] 上帝从来就不是可直观而见的，这是上帝的奥秘和神秘。辩证神学并不是对“是”与“不”的综合，而是对二者同时说“不”，所以，辩证神学就是在神学言说上帝时说“不”的艺术。上帝对人、永恒对时间、启示对历史说“不”，这就是人的危机。这一“不”的危机对人而言恰恰是一种特殊的“瞬间”，使人可以看见上帝的不可见性和上帝的“是”。危机神学强调上帝对人的“不”只是辩证神学在“是”与“不”之间谈论上帝的另一种言说上帝与世界的关系的方式。“死亡和复活的危机、信仰的危机，是神性之‘不’向神性之‘是’的转折，但决不会同时是逆向的转折。”（R，168/231）“不可见的隐秘的上帝”是人的危机，是人的全然相异者，是“一切存在的意义”。在这一全然相异者面前，离开自上而下的恩典，人对上帝的认识永远是不可能的。这种在哲学上所说的人的认识不可能性的危机乃是在最彻底也是最原初意义上的辩证法。

巴特在解释《罗马书》（1：20）时指出，上帝对人的理性、人的宗教、对可见的上帝说“不”的危机，同时也恰恰是上帝对于自身的不可直观和神性的“是”。（R，22/64）上帝使人时时处于这种于人有益的“危机”之中，使人能明明白白地看到上帝的神性和能力，使人认识到人不是上帝，人也不能认识上帝，人应该敬畏上帝。人类的危机是对上帝的恩典和声音置之不理的危机。上帝作为人的审判者，是自然神学的危机，也是人及其宗教的危机。《〈罗马书〉释义》发表的

时代正是一个危机的时代。巴特的危机神学属于那个以艺术风格来标识的“表现主义时代”，政治中的卡尔·施米特和哲学中的海德格尔和维特根斯坦都是这一“表现主义时代”的典型代表。巴尔塔萨把巴特充斥“危机”的神学语言称为“神学表现主义”。

正如巴特本人所说，《〈罗马书〉释义》（第二版）可以说是克尔凯郭尔的“上帝与人之间无限的质的区别”的洞见的发挥和阐释，无论是对新教自由神学的内在主义、个体主义、人道主义、历史主义、文化主义的批判，还是对不可见的上帝及其公义的敬畏和信仰。但是，按托伦斯的说法，巴特之所以能发挥克尔凯郭尔的洞见与巴特本宗的宗师加尔文所强调的分离（diastasis）原则有着极深的渊源。[3]加尔文说：“有限不能知无限，时间不能知永恒。”这两个截然分离的世界只有惟一的切线，那就是在耶稣基督这个“时间的终结”、“悖论”、“原历史”和“胜利者”这里，在人类历史中的“问题”和“神话”这里。复活的基督是“世界的转折”和“上帝的奥秘”，他揭示了上帝与世界的区分；同时，“启示的永恒时刻”也通过耶稣基督而带到这个世界。在基督之中启示出来的“永恒时刻”是人的“危机”，是“外在的、全然相异的公义”（justitia forenis et aliena）。（R，73/124）这一危机辩证地说，既是上帝对人的、历史的、时间的、宗教的等的审判，也是通过审判和否定显示上帝恩典的超越性、隐秘性、未识性。公义是上帝的事情，是上帝的恩典，是关于新自然、新人类、新生命、新世界、新天地的上帝之国的应许。在看似强调克尔凯郭尔的上帝与人之间无限的质的区别的地方，实际上乃是“极端加尔文主义”的原则：“惟有上帝的荣耀”（sola Deo gloria）。

巴特是按照加尔文的“惟有上帝的荣耀”的原则来解释保罗及路德的称义的问题，即惟有信仰（sola fide）。加尔文宗“惟有上帝的荣耀”的原则将上帝视为惟一的主体，反对任何形式的贝拉纠主义或半贝拉纠主义。巴特批判新教自由派和天主教乃是“协同主义”（Synergismus），也就是上帝的恩典协同人的自由意志实现人的称义，而不是加尔文宗所说的“惟有恩典”。“惟有恩典”这一态度在巴特后来的双重拣选论和对自然神学的批判中体现得尤为明显。惟有恩典和信仰，惟有非历史的、末世论的、自由恩典的、超越的、说“是”的上帝的公义才能克服神义与人义之间的无限的距离，才能使

人称义。否则，人义皆为虚妄，无论是道德的，还是历史的基础。上帝的公义审判并否定了一切不以上帝的公义为根据的人义的僭妄，而危机神学就是在最深的根基上揭露这场现代性人义的危机，尤其是新教宗教、教会、神学和虔敬体验的危机。

危机神学的核心是克尔凯郭尔的神人之隔，而巴特对克尔凯郭尔的神学解释的核心乃是加尔文的上帝的恩典。惟有从加尔文的上帝的恩典出发所理解的克尔凯郭尔，才是“辩证神学”的要素，而没有使其神学流于个体性生存的辩证法。由此我们禁不住要追问，巴特思想果真是像我们从表面上看到的从柏拉图、康德、克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基这些哲学家和文学家那里来的吗？（R，xiii/10）无论如何，我们不能忽视在信仰和称义的可能性上，在对教会和宗教的批评上，巴特的“辩证的勇气”不仅仅是来自克尔凯郭尔，而且也来自加尔文本人正宗的神学思想：“惟有上帝的恩典”。正是由于有了这一点，巴特才能从克尔凯郭尔那里学到至关重要的东西，并且在日后也能克服克尔凯郭尔。正是从克尔凯郭尔那里出发，巴特才为20世纪第一场神学革命确立了新的开端：辩证神学。

云格尔说《教会教义学》是巴特神学最重要的著作，这毫无疑义。然而，刘小枫更注重《〈罗马书〉释义》则更具卓识，因为这是20世纪新神学的开端。一个事物的开端之所以比它的成熟更重要，就是因为这一事物后来的所有发展都奠基在这一开端之中。《〈罗马书〉释义》的第二版与其第一版的影响相比较而言，它才是20世纪神学的新开端。《〈罗马书〉释义》的第二版不同于第一版的思想之处就在于引入了克尔凯郭尔的思想因素。克尔凯郭尔的生存的辩证法成为辩证神学的基础。巴特给使徒保罗戴上了克尔凯郭尔的面具，并说着克尔凯郭尔的语言。19世纪的思想家克尔凯郭尔的思想果实要在20世纪的土壤中才成熟起来，这部分是因为他的丹麦文著作在19世纪末才被译成德文。在20世纪头20年里，克尔凯郭尔那些充满激情的“非科学”的著作迷住了一代年轻人的思想，他的思想风暴横扫了哲学和神学两大领域：只要考虑他对巴特一代神学家如巴特、布尔特曼、布伯、蒂利希、舍斯托夫的影响，以及对海德格尔一代哲学家如雅斯贝尔斯、乌纳姆诺、伽塞特的决定性影响就够了。在神学领域中，克尔凯郭尔与欧韦贝克可以说是是辩证神学不可或缺的两翼。

克尔凯郭尔在《致死的疾病》一书中第二部分“绝望是罪”中论及“上帝与人”学说时指出，绝不能模糊“上帝与人之间无限的质的区别”。[4] 这一区别是通过基督教的“罪”的学说集中表达出来的。它既是基督教之所以为基督教的核心，也是基督教与希腊哲学区别的所在。无视它，在人是疯狂，在上帝是亵渎。异教是上帝直接成为人化的上帝，泛神论则无视上帝与世界的绝对的区别，基督教则区别了二者，并且出于爱，这一上帝将自身启示为人。信仰就是确立了这一“深渊般的区别”，信仰就是献身于生活，勇于在与上帝永不确定性的关系中决断。在《〈罗马书〉释义》（第二版）的前言中巴特说：“如果我有什么体系的话，那就是克尔凯郭尔的时间与永恒的无限的质的差别。坚持考察这一区别的正反面的意义。‘上帝在天上，而你在地上。’”（R，xx/80）这就是克尔凯郭尔对于巴特以及整个辩证神学运动首要的意义。

克尔凯郭尔的哲学可以用《哲学片段》中的一段话来说：“它假定了一种新的官能：信仰；假定了一个新的前提：罪的意识；假定了一个新的决断：瞬间；假定了一个新的教师：显现在时间中的上帝。没有这些新的假定，我其实是没有胆量敢让自己去审查苏格拉底这位反讽者的。”[5] 克尔凯郭尔的思想在某种程度上可以视为谢林晚期哲学的生存主义与神学虔敬主义的综合的产物，然而，克尔凯郭尔最重要的批判之一也是针对谢林以及施莱尔马赫式的直觉秘契的神秘主义。在克尔凯郭尔看来，这种直接的浪漫主义的宗教性只是从人到上帝的人类学的宗教。真正的宗教性是上帝对人的启示，是上帝与人之间本质的绝对异质性和无限的距离。有限性不能直接达到无限性，因此，在上帝面前不仅要像康德和海德格尔那样接受人的有限性，而且也要接受人的有罪性。圣灵和信仰就是间接性本身。不仅上帝是不可见的，甚至连基督都是不可直接识别的；可以直接识别的只有偶像。道成肉身是上帝进入个体生存和时间中的事件，它从外面和上面召唤生存的转变。而没有以恐惧和战栗进行的祈祷，没有信仰的垂死挣扎，就永不能辨认出上帝。在基督身上隐秘着最大的悖论和秘密，耶稣必定不像传教士那样可以辨识，他取了罪人和奴仆的形象，甚至是像路德所说的无辜者和大罪犯的形象。因此，基督必定不是黑格尔的庸俗的观念的神人统一论。上帝从不能与人统一在一个中介形象或观

念中。德国唯心论的哲学是对上帝的最大的亵渎。

克尔凯郭尔还从“个体性”批判黑格尔理性主义思想体系以及思辨神学普遍理性化和绝对精神化的上帝。[6] 克尔凯郭尔指出，在个体性生存中的重重“悖论”根本无法像黑格尔那样以理性的力量客观化和概念化，并扬弃与和解之：生命既在自身之内，又一直在自身之外；个体既在上帝之前绝望和焦虑，又在上帝之中获得救赎和庇护；上帝夺了他的生命，也给了他生命。个体性的生存的辩证法的最终阶段是一个直面上帝的信仰悖论，在个体与上帝的强烈的直接关系中，最终需要一种面对悖论的“辩证的勇气”，一种像“信仰的骑士”亚伯拉罕那种令人“恐惧和战栗”的勇气。克尔凯郭尔通过反讽、厌倦、沮丧、恐惧、怀疑、绝望等显示了个体性的生存结构最终具有宗教意义。向死而生的孤独的个体充满了沉沦于世和必有一死的焦虑和怀疑，这是审美生活的绝望和不安。它源于人在上帝面前对自己的肯定或否定，这是基督教的“罪”的意识，任何伦理学对此都无济于事。绝望这种“致死的疾病”只能在聆听黑暗中良心的呼唤，并在“瞬间”做出决断，由美学阶段的爱向伦理阶段的爱，再由伦理学的爱向信仰的爱的“飞跃”中得到克服。这就是，要么进入与上帝的绝对关系之中，要么彻底输掉自己的生存。怀疑或者信仰的跳跃，二者之间“非此即彼”。[7] 正如克尔凯郭尔在《恐惧与战栗》（1849）这篇“辩证的抒情诗”的“序”和“跋”中所说，人的本性就是“非科学”的激情，“将人类生活统一在一起的是激情”，而“人的最高的激情就是信仰”。[8]

克尔凯郭尔思想对20世纪神学的影响是双重的。一方面，他对宗教的批评，对黑格尔调和有限与无限的严厉批判，对永恒与瞬间之间无限的距离的强调，这些开启了辩证神学，正如克尔凯郭尔所说，隐秘的上帝的真理和主体并不是悖论和辩证的，只是在与个人的关系中而成为悖论和辩证的；另一方面，他对个体生存作为信仰的真理的强调，对焦虑、恐惧、战栗、绝望等生存挣扎的沉思，又催生了海德格尔的存在主义哲学和布尔特曼的“生存神学”。[9] 巴特派和布尔特曼派这两大相互对立的神学流派主宰了德语神学大半个世纪。可以说，克尔凯郭尔是20世纪德语新教神学隐秘的发源地。而在巴特与布尔特曼那里分开的两个方面在克尔凯郭尔那里是统一的，克尔凯郭尔探求的就是“在具体的生存中人与上帝的关系”。对于生存主义，巴特一点

也不陌生，只不过他从未让克尔凯郭尔的具体生存的辩证法凌驾于克尔凯郭尔这一辩证法的内容，即作为信仰的源泉和尺度的上帝与人之间的距离的激情之上。[10]

如果说克尔凯郭尔揭示了人面对无限的上帝的信仰生存的悖论和危机的话，那么，陀思妥耶夫斯基的作品就是以最形象的方式展示了克尔凯郭尔这一思想，并同样深刻地展示了尼采所说的“欧洲虚无主义”的时代境况。说陀思妥耶夫斯基的拉斯柯尔尼科夫就是尼采的“超人”，或者用陀思妥耶夫斯基的基里洛夫比附克尔凯郭尔的“勾引家”，这都不免过于牵强。但是，他们三个人所面对的时代困境使他们三人之间具有明显的“家族相似性”。克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基和尼采成了震撼19世纪与20世纪之交德国思想界甚至是整个欧洲思想界的三驾马车。在上帝的公义与人的义和罪这一主题上，巴特把他与克尔凯郭尔并列起来：“克尔凯郭尔的辩证的勇气和陀思妥耶夫斯基对永恒的渴望”。

巴特对陀思妥耶夫斯基的兴趣来自他的好友图尼森，图尼森对陀思妥耶夫斯基深有研究，并在1921年出版了一本《陀思妥耶夫斯基》。巴特认为，陀思妥耶夫斯基以艺术的方式描述了出现在“宗教可能性的边缘”和“危机”中“非历史和不可能的信仰”，描绘了“没有任何宗教幻想的赤裸裸的人”。这些没有了宗教性的人，这些失去了基督而再次为律法所捆绑、挣扎的人，比如卡拉马佐夫兄弟的“宗教大法官”（The Grand Inquisitor），都印证着路德“同时为义和罪”的学说。巴特在讨论原罪论的时候总是遵循着路德这一思想的辩证性：义人仍然是罪人，罪人也将是义人，这一切只因为使人称义的上帝的恩典。巴特在“宗教大法官”那里看到了对罪人的审问，同时也是对上帝的尼采式的审问，质问上帝枯死了他们的生命。《卡拉马佐夫兄弟》中审判宗教的“宗教大法官”是耶稣基督的对立面，他以非常激烈的形式表述了巴特十分钟爱的布鲁姆哈特的主题：宗教绝不是耶稣基督！

陀思妥耶夫斯基的文学为巴特的辩证神学提供了重要的资源。别尔嘉耶夫、舍斯托夫、纪德等常常把陀思妥耶夫斯基与亚伯拉罕、约伯、路德、克尔凯郭尔并列在一起，而与托尔斯泰对立起来，因为这些人无一不深知，宗教就是罪、死亡、恐怖、深渊、恶魔，他们无一不在“宗教的可能性的边缘”体验到了苦难、命运、恐惧、战栗、绝

望、薄弱、卑贱等。尼采在《道德的谱系》中认为痛苦是没有意义的，宗教禁欲主义是以制造痛苦的意义而成为生命的虚无主义。尼采的积极虚无主义和超人的构想禁止他求助于救赎的力量。而陀思妥耶夫斯基在他的作品中也写到了这些“神义论上的虚无主义”的“边缘情境”：世界是不可理解的，存在是毫无意义的；没有上帝，也没有灵魂的不朽；没有自由意志，也没有道德；只有利益和权力，只有自杀和虚无。 [11] 但是与尼采不同，陀思妥耶夫斯基看到了，正是在痛苦和苦难中并通过痛苦和苦难才能激起人的“生活意志”。尽管痛苦和苦难最终可能是不可理解的，正如原罪和神义论的不可理解一样，但生活意志却渴求生命的意义的源头：基督之爱。

陀思妥耶夫斯基和荷尔德林、克尔凯郭尔、尼采一样，或者说效仿基督，下降到人性的近处和大地的地面，在怀疑和深渊中刻骨铭心地经验着“存在的虚无”以及“信仰生存的可能性”。在陀思妥耶夫斯基这里，“上帝之蚀”和“上帝的病态”使那些心有余而力不足以担负去爱上帝的人，比如梅诗金公爵（白痴），竟要以自身的崩溃来承担世界秩序崩溃的命运。俄罗斯思想家陀思妥耶夫斯基和丹麦人克尔凯郭尔和德国人尼采一样对灵魂的病态、绝望的深渊和存在的虚无深有体会，但陀思妥耶夫斯基却比他们更加充满对基督的渴求。这就是巴特所说的“陀思妥耶夫斯基对永恒的渴望”。

第二节　历史批判法与末世论：欧韦贝克

巴特的辩证神学的两个思想来源是丹麦作家克尔凯郭尔和瑞士神学家欧韦贝克。如果说克尔凯郭尔给巴特提供了对在人与上帝的无限的质的区别之中的生存的辩证的话，那么欧韦贝克给巴特提供了克服历史批判法的末世论。为什么强调上帝与人之间无限的质的区别必然进一步会导向基督教末世论呢？因为只有末世论的应许未来的上帝才能跨越上帝与世界、上帝与人之间的无限的距离。从人到上帝，无路可通，无论是理性认识，还是道德律令；无论是历史研究，还是宗教经验；无论是文化价值，还是个体生存方式。只有末世论的上帝，只有审判人带来危机的上帝，才能亲自跨越上帝与人之间无限的距离，才能启示自身而被人认识，才能让人认识真正的耶稣基督：复活的基

督，得胜者基督。克尔凯郭尔和欧韦贝克正是在这个意义上成为辩证神学的双子星的。

欧韦贝克的弟子卡尔·贝努里（Carl A. Bernoulli）在1919年出版了欧韦贝克的遗著《基督教与文化》，[12] 此书正逢其时，欧韦贝克的思想立刻就成为巴特领导的20世纪第一场神学运动最重要的参考书。在“今日神学悬而未决的问题”一文中，巴特称欧韦贝克是“辩证神学兴起的消极见证人”，与布鲁姆哈特对“上帝的恩典”的积极性见证是互补的一对。[13] 巴特盛赞欧韦贝克是“基督教与文化彼此分界的守护者”，是一个“激动人心的批判家”。

欧韦贝克和克尔凯郭尔是20世纪辩证神学革命的两个先知，他们都是在死后几十年才建立起巨大的声誉。欧韦贝克的“体裁史”研究方法，对基督教末世论的强调，对市民社会文化的批判，不仅出现在克勒和施韦策的研究之中，而且也出现在巴特和布尔特曼的思想中。回想当年哈纳克和特洛尔奇在德国神学界一统天下、如日中天之时，欧韦贝克正在备受孤立中痛苦地思索。他就像是向大风车开战的骑士，当时谁会想到他终不会被埋没而在死后声名鹊起呢。就20世纪德语神学史来看，在与庞大的现代自由神学的孤军奋战中，欧韦贝克是个孤独的胜利者。而他，正如海德格尔所言，[14] 仍将只对那些少数的思想者持续地产生深远的影响。如果说尼采和克尔凯郭尔在为基督教的衰亡及其欧洲虚无主义的后果而战的话，那么欧韦贝克则是以一个冷峻的历史旁观者来观看基督教的自我毁灭。因其冷峻之极的判断，这位教义史大师竟被称为“无神论者”。的确，对于克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基、欧韦贝克、尼采这四人而言，“诚实的无神论”胜似遮遮掩掩羞羞答答的“基督教虚无主义”。

不过，欧韦贝克与克尔凯郭尔、尼采大不相同，他不是一个作家，而是一个在新约神学、古代教会史、教义史和教父研究上专业水平令同行敬畏的基督教教义史大师，巴特最推崇的充满批判精神的教会史家。欧韦贝克在《当今的宗教问题》中不无反讽地说：“教会史是教人怀疑作为世界主宰的上帝存在最好的学校。”正是其深刻的教义史洞见使欧韦贝克能认识到基督教曾经是什么，自原始基督教以来它又如何变得面目全非。欧韦贝克区分了基督教之为基督教的“基督性”和虚伪的基督教。他认为，真正的基督教精神保存在原始基督教

之中。基督教就其本质而言是一种“古典性”或“古代性”。基督教在现代信仰中不可避免地失去自己的原始基督教信仰颠扑不破的根基，那种“古代性”甚至是“原始性”在现代科学世界和文化中早已消失殆尽。那种勇于否定世俗的生活方式、修道传统、视死如归的“古代性”已经一去不返了，那种浸透了基督教伟大的纯洁的精神和生活衰亡了，作为文明的纽带的基督教死亡了。[15]

面对基督教的衰亡史，欧韦贝克从未像克尔凯郭尔和尼采那样激动和狂热。克尔凯郭尔试图以个体性挽救基督教信仰，尼采试图以希腊悲剧精神、金发野兽、超人和激进贵族主义克服基督教虚无主义导致的欧洲虚无主义，挽救欧洲文化，而欧韦贝克则断然否决了基督教再次成为文化核心的可能性，也否决了在现代做基督徒的可能性，他甚至否决了基督教神学的可能性。本质上属于“古代性”的基督教在现代性的世界中只有衰落一条路。他自己所能做的，只是做一个这个古老的基督教传统的守灵人。悲情、冷峻、精准，这是别人无法模仿到的欧韦贝克思想风格，也是他迥然不同于克尔凯郭尔的“基督徒的激情”和尼采的“自由的精神”、“未来哲学家”的激情之处。出于这一立场，欧韦贝克对整个19世纪神学以及现代神学进行了彻底的批判，这就是他对辩证神学影响最大的地方。

欧韦贝克称自己的神学是“批判神学”。首先，欧韦贝克批判性考察了在现代世界中基督教神学的不可能性。在欧韦贝克看来，19世纪的正统神学和自由神学恰恰是导致基督教衰亡的罪魁祸首：正统主义的教条主义理论僵化，自由派雄心勃勃企图建立一种科学的神学，调和信仰与科学、上帝与人、宗教与文化、基督与民族的关系。放弃了新约末世论的惟一主题，整个“学院神学”早已不再是真正的基督教神学了。欧韦贝克否定了整个现代神学，主要是自由主义神学，尤其是它的历史批判法。欧韦贝克自己的新约神学解经学完全不同于历史批判法的研究。欧韦贝克认为，自由派神学晚期的哈纳克和特洛尔奇的文化主义和历史主义神学不过是19世纪神学精神的继承人而已，特洛尔奇的历史主义从根本上是反对作为基督教福音的本质的“原历史”的，他将其历史化并将毁灭基督教。欧韦贝克从基督教末世论对特洛尔奇的历史主义的批判，最能显示出欧韦贝克卓尔不凡的胆识和见识。欧韦贝克对特洛尔奇的历史主义的批判是20世纪巴特、海德格

尔、施特劳斯批判历史主义的先声。欧韦贝克在《基督教与文化》中说："历史的基督教使基督教屈从于时间，这真是一种荒唐。"巴特特别喜欢这句话，并说："基督教不可能在历史的基础上被建立起来。因为无论是基督，还是他在其门徒中建立起来的信仰，都根本不是什么基督教名义之下的历史的存在。历史是基督教被抛向违背自己的意志的深渊。"

其次，欧韦贝克整个对现代世界中宗教复兴的可能性持否定的态度，从后来来看这绝对是先知先觉。在欧韦贝克这种冷静的拒绝中和对基督教之死的判断中有一种对巴特来说极为珍贵的东西，那就是"对上帝的敬畏"。巴特指出欧韦贝克对宗教的批判与他的朋友尼采对基督教的批判必须区分开来：尼采坚信"上帝已死"，而欧韦贝克认为"基督教已死，但是上帝更需敬畏"。

再次，欧韦贝克认为，自由派所倡导的"基督教与文化"以及受施莱尔马赫影响的中介神学是对基督教之所以为基督教的"基督性"的巨大戕害。"文化基督教"就不是真正的基督教，"文化基督徒"自然也不是真正的基督徒。因为在原始基督教的福音精神中，文化的因素没有任何意义。基督教就是"基督的基督教"（Christentum Christi），基督教通过文化进行现代化的努力意味着抛弃基督教福音与现代社会的不相容性，抛弃了基督教本质上的"古代性"的特质，而直接投入现代性文明的怀抱。基督教必须使自己区分于现代性文化，其本质在于原始基督教的那种"古代性"，而不在于它作为一种文化传统。因此，巴特称欧韦贝克是"基督教与文化之间彼此分界的守护者"。

不仅如此，"基督教与文化"在德意志统一之后首先意味着民族文化精神中的"民族宗教"。尽管欧韦贝克与尼采同样都无比喜欢瓦格纳，但在他看来，骚动在当时文化界的"新基督教"运动无非是一种自由派神学的狂热。这种"新基督教"其本质乃是"民族宗教"，一种与基督教福音相反的宗教，一种反动的宗教狂热运动。欧韦贝克把这种"民族主义宗教"与基督教在罗马帝国时期的遭遇联系起来，并质问：现代的"民族主义宗教"和罗马帝国的宗教在本质上有什么区别呢？！要知道，古往今来的"民族主义宗教"的兴起都是对基督教最大的威胁、破坏和迫害。在《〈罗马书〉释义》中可以看到，巴特继承了1873年欧韦贝克对大卫·施特劳斯的德国民族主义宗教的批判精

神，并成为巴特日后对纳粹德国新一轮的民族主义宗教毫不妥协的批判的精神支柱。可以说，欧韦贝克可能是19世纪最为清醒的神学家。

在《〈罗马书〉释义》（第二版）前言中，巴特把欧韦贝克视为促使自己的思想从第一版发生转折的四个主要因素之一。他说："第二是欧韦贝克。我在其他场合已经与图尼森一起详细论述了欧韦贝克对所有神学家的警告。我首先将他的警告与自己相联系，而后才针对敌人。我在《〈罗马书〉释义》第二版中尝试探讨这位极为引人注目和具有罕见虔诚的先生。至于这种探讨是否成功，我只能接受这样一些人的评判：他们证明自己确实看到了欧韦贝克最终提出的实质之谜（确实不仅仅是生平和心理之谜！），并至少试图解开此谜。换言之，我不能接受费舍尔（Eberhard Fischer）这类人的批判。"（R，xii-xiii/9）正是欧韦贝克对圣经研究的历史批判法的批判使巴特坚定了自己对历史批判法的批判立场。巴特也极其重视欧韦贝克的"基督教的本质是一个谜"的思想。这一谜对一切历史的东西进行质问，这一谜相对于世间的东西乃是一道不可逼视的光芒，这一谜反对一切的一元论的调和中介以及人类的宗教和文化。除此之外，巴特不仅经常引用欧韦贝克关于痛苦的生活和"死的智慧"（Todesweisheit）的见解，更为重要的是他将欧韦贝克对现代神学和现代宗教的批判视为自己的先驱。[16]

巴特非常推崇这一坚决批判教会史、现代神学尤其是自由神学和民族宗教的教会史大师，热烈赞同他对特洛尔奇历史主义和文化主义的尖锐批判，赞同他对基督教丧失其"原历史"而在历史化中衰落的分析。欧韦贝克在《基督教与文化》中说："历史的基督教使基督教屈从于时间，这真是一种荒唐。"巴特在引用了这句话后接着说："基督教不可能在历史的基础上被建立起来。因为无论是基督，还是他在其门徒中建立起来的信仰，都根本不是什么基督教名义之下的历史的存在。历史是基督教被抛向违背自己的意志的深渊。"[17] 从克尔凯郭尔、欧韦贝克、布鲁姆哈特的洞见出发，巴特认为，耶稣的复活是发生在历史中的转折性的启示事件，它将生命的意义和上帝的世界自上而下地注入到世界的历史之中，这一启示超出了人的历史的可见的限度，因此它既是"非历史"的，也是"原历史"的。

在《〈罗马书〉释义》开篇巴特论述基督复活的"原历史和非历

史”性的事件的意义时说：“耶稣‘死里复活，以大能显明是上帝的儿子’。这一‘显明’是耶稣真正的意义，而真正的意义当然没有历史的规定性。作为‘基督’、作为救世主的耶稣意味着时间的终结（das Ende der Zeit），他只能理解为‘悖论’（Paradox，克尔凯郭尔），只能理解为‘得胜者’（der Sieger，布鲁姆哈特），只能理解为‘原历史’（Urgeschchite，欧韦贝克）。作为基督的耶稣乃是我们未知的层面（die unbekannte Ebene），它从上而下垂直切断我们已知的层面。作为基督的耶稣在历史的可直观性中‘只能’理解为‘问题’（Problem），‘只能’理解为‘神话’（Mythus）。作为基督的耶稣带来了圣父的世界，我们在历史的可直观性中对此一无所知，并且永远一无所知。然而，死而‘复活’是一个‘转折’（die Wende），是那个点从上而下的显明，是从下而上对那个点相应的认识。复活是‘启示’（die Offenbarung），是发现耶稣乃是基督，是体现在耶稣身上的上帝形象和上帝知识，是一种必然性的开始：必须赞美上帝，必须估计到耶稣身上存在着未知的、难以直观的东西，必须承认耶稣是时间的终结，是悖论，是原历史，是胜利者。”（R，5/43—44）正是受益于欧韦贝克，巴特得以能坚决地批判当时如日中天的自由神学的核心：历史批判法及其解释学。

在巴特看来，历史主义的相对主义归根到底是人的自由、自律、自我立法和自我称义，因此，历史主义的危机根源在于人类过于相信自己的理性的人类中心论，由此导致了西方无家可归的危机。施本格勒的《西方的没落》可以代表当时整个欧洲文明的危机和自我幻灭感，其实质正是19世纪“历史主义的幻灭”。巴特以欧韦贝克的“原历史”的思想、尼采在《历史对于人生的利弊》中的“非历史”和“超历史”的思想、克尔凯郭尔的“永恒与时间之间的无限的区别”的思想，批判了19世纪神学中的历史主义。只有在历史的危机、边缘、致死的绝望之中，在历史的开端与终结之处，在精神极度贫乏到极限的时代，创世史和救赎史的非历史性才能显示出来。巴特在题为“历史的声音”的第四章中把这一危机的辩证性称之为“历史的效用”。巴特说：“生者必须死，死者才能活；必须认识到有乃是无，才能使无变为有。这就是认识的不可能性，复活的不可能性，上帝的不可能性。在上帝这造物主和救世主那里，此岸与彼岸合而为一、不分彼此了。

亚伯拉罕的信仰正是与这一不可能性的关系，因此，信仰本身作为一种不可能和非历史的东西，同时作为一种惟一提供可能性、赋予历史根据的东西，毫无直观性地出现在创始史（在这一历史之中，它永远只能被描写为危机，因而描写永远只能采取神话或神秘主义的形式）的边缘，比如在柏拉图哲学的边缘，在格吕内瓦尔德和陀思妥耶夫斯基艺术的边缘，在路德宗教的边缘。”（R，127/185—186）

巴特以尼采的非历史和超历史的观点以及欧韦贝克和布鲁姆哈特的末世论，宣告了现代历史主义的终结：上帝的审判意味着“历史的终结”，（R，55/104）旧的危机和终结（telos）也就是新的公义和目的（telos）。巴特对神学中的历史主义的批判是神学史和20世纪思想史上重要的事件，可以与列奥·施特劳斯以古典哲学的“自然正当”彻底批判历史主义相比照，他们两个人分别恢复了古典世界的两个相互冲突的基本原则：自然正当和上帝之道。

《〈罗马书〉释义》（第二版）从克尔凯郭尔、布鲁姆哈特、欧韦贝克的原历史的末世论视角批判了现代神学的历史主义及其解释学，即历史批判法，并建立了自己的面向“实事”（die Sache）本身（即上帝之道）的解释学。[18]《罗马书》的“实事”就是审判并宽恕我们的、与人全然相异的、不可见的、隐秘的上帝。（R，18/58）对于巴特来说，重要的不是历史主义的“事实性”，而是“实事性”，即神学的主题、内容、实质和对象。这也就是说，“真理”远比“方法”更为重要。布尔特曼指责巴特完全忽视了解释学问题，但巴特看得很清楚，布尔特曼的新解释学原则仍然是自由神学的残余，是一种激进的历史主义，即生存论的历史主义。巴特拒绝作为布尔特曼解释学之根基的生存论的历史性，诉诸上帝之道的非历史性和超历史性，即“原历史”：上帝在耶稣身上启示出来的、未知的、不可见的东西，它对于人类的历史来说意味着时间的终结，意味着不可理解的悖论，意味着历史的本源和意义，意味着对历史中的人的罪的克服和胜利。只有坚持神学的实事，而不是历史的事实或生存论的意义，才能准确地理解圣经所见证的实质内容。巴特用以批判历史主义的新解释学原则在于返回到圣经及其所见证的“原历史”这一“实事（Sachlicher）、实质内容（Inhaltlicher）和实在本质（Wesenlicher）”之上。[19]这种解释学原则在释经中就要进入到圣经之中内在地阅读，忘掉自我，和作

者在一起去理解思考，与作者面对问题一起同存亡。巴特的“面向实事本身的解释学”对历史批判法的批判不仅为20世纪基督教神学带来了新的方法，而且与同时代的现象学有某种相似之处，对摧毁第一次世界大战之前的历史主义具有举足轻重的作用。[20]

《〈罗马书〉释义》是一种地地道道的末世论神学，它有了19世纪末“末世论复兴”思潮的铺垫。“复活的基督”、“上帝之国的来临”、“死亡的智慧”、“上帝的审判”这些概念构成了巴特末世论的核心。如果说《〈罗马书〉释义》（第一版）的“复活的基督”的末世论弥漫着布鲁姆哈特父子的“得胜的基督”的精神，那么，《〈罗马书〉释义》（第二版）则推进到“辩证的末世论”的层面，更加充满“上帝的审判”的声调。[21] 在《〈罗马书〉释义》（第一版）中，我们“救赎的确定性”（Heilsgewissheit）就来自“复活的基督”，来自在我们之中且就是我们的圣灵。《〈罗马书〉释义》（第二版）则对这种新康德主义的圣灵末世论进行了严厉的自我批判。在对《罗马书》（13：12）的解释中，巴特坚决地区分了上帝的公义与人的义：其一，救赎只在于对我们来说全然的相异的上帝，没有内在的救赎确定性的地位；其二，非直观、不可接近和不可能性的上帝给出了辩证的希望的“是”，而不是新康德主义的“似乎”（alsob）。对不可直观的上帝的不可见的盼望就意味着对这种“似乎”的扬弃。

在《〈罗马书〉释义》（第二版）中，巴特以欧韦贝克“原历史”和布鲁姆哈特的末世论批判了现代神学的历史主义根基，重申了“上帝中心论”，重申了“隐秘的上帝”的“非直接性”、“辩证性”、“不可直观性”、“不可认识性”和“与人全然相异性”。正如巴特在《圣经问题，洞见与远景》（1920）中所说：“必须完全唤醒所有次要性的思想和事物的相对性，必须预备‘最后’的问题和答案，必须期待并催促‘最后’的决断，必须聆听宣布超越死亡的‘真理’的‘最后’的号声。这就是意识中的上帝，作为旧约的目的和整全的新约中的上帝。”“当最后的号声响起的时刻，当死的将复活的时刻，当活的将更新的时刻，这不是时间的最后时刻，而是时间的目的，时间的非时间性的限度和目标。保罗说，它是不可见的，是非时间的，是‘永恒的现在’。是昨天？明天？今天？永远？从未？每种情况下我们都可以回答‘是’和‘不’。因为尽管我们的时间在上帝的手上，但是上帝的时间却

不在我们的手上。（略）复活意味着新的‘世界’，全新的质与类的世界。（略）‘什么质？全然相异。’（Qualiter？totaliter　aliter）”[22]在这段文字中，巴特将欧韦贝克的末世论视角与克尔凯郭尔的“上帝与人有着无限的质的区别”的思想结合在一起，阐明了全然相异的上帝就是末世论的上帝之道。

巴特以“直观的十字架”与“非直观的复活”的“辩证的末世论”批判了历史批判法的“耶稣的生平”研究，他说：“上帝与人之间质的区别变得一目了然，上帝与时间、事物、人的世界之间的矛盾成为不可避免的必要认识，死亡成为天国惟一的形状比喻。这就是‘耶稣生平’的直观意义：良医耶稣、救世主耶稣、先知耶稣、弥赛亚耶稣、圣子耶稣，这一切被越来越明确地定义为‘钉在十字架上的耶稣’，这一切显然不是意为也不可能视为人的可能性。这就是基督教信仰的直观意义：认识到贯穿耶稣一生的死亡线是全部人生的律法和必然性，认识到我们与耶稣同死，即认识到，在上帝面前我们一无所知，因而只能止步、沉默、顶礼膜拜。耶稣生平特有的直观意义只能勾勒为对一切人类的可能性的扬弃，但显然又以一个作为危机起点的非直观的核心、以一种作为自身所有直观可能性的衡量尺度的不可能性、以一种具有指向性和凝聚力的东西为前提。（略）复活的耶稣显然非直观地面对着被钉在十字架上的耶稣。耶稣的一生实现了对上帝的赞美，离开对这非直观赞美的启示和观照就无法理解耶稣一生的直观意义。这启示和观照是耶稣基督死而复生。（略）作为这种转向的启示和观照，它并非与这历史的其他事件并列的某一‘历史’事件，而是‘非历史’事件（das　‘unhistorische’Ereignis），是作为界限环抱其他的事件。复活节前后发生的事件都是对这‘非历史’事件的一种指示。”（R，198/264—265）巴特认为，必须重返超越历史主义的创世论和末世论，才能获得基督教的根基和意义。就此而言，欧韦贝克是伟大的先驱，而特洛尔奇“对微不足道的两极导致的、虽属以往但不无复返可能的冰河纪的反思，以及对各大文化系统的兴亡盛衰的反思”（R，200/266）则遭到了巴特毫不客气的嘲讽。一旦基督教向历史主义投降，复活的基督也就毫无意义了，基督教也就只剩下所谓的“基督教文化”那一死去的躯壳。

巴特批判了包括特洛尔奇的历史主义在内的19世纪神学的种

种“去末世论化”（Deeschatologisierung），巴特说：“上帝的谕告若是直接的，就决不是‘上帝的’谕告。基督教若不是百分之百的末世论的，就与‘基督’百分之百地毫不相干。灵若不是每时每刻都以死后的新生为指归，就无论如何不是‘圣’灵。”（R，324/404）。巴特特别强调基督教末世论的辩证特征，这意味着对传统的救赎史、启示录迫不及待的“早熟的末世论”的批判，也意味着对放弃肉身的复活并将末世论精神化的思辨倾向的批判。基督教末世论意味着认信“给出‘上帝就是上帝’这一启示的十字架”，敬畏谜一样的不可直观的全然的相异者的神秘。基督教末世论全心关注的绝非末世或末日之物，而是将要再临的那个位格即耶稣基督以及耶稣基督的再临。只有耶稣基督才是基督教信、望、爱的全部主题和内容。“正是在耶稣身上，我们认识和发现了标准和可能性，即借以断定‘到处可以发现上帝’和‘在耶稣之前和之后人性也被上帝发现了’这些道理的标准，以及将这一‘发现’和‘被发现’视为永恒的真理的可能性。”（R，77/128）这就是巴特的《〈罗马书〉释义》中的末世论的基督论。

第三节　审判宗教的上帝：《〈罗马书〉释义》（第二版）研究

1921年出版的《〈罗马书〉释义》（第二版）在正统派看起来简直就是一种哲学唯心论，尽管其中不乏加尔文的冷酷和布鲁姆哈特父子的激情，但也有克尔凯郭尔的辩证法、陀思妥耶夫斯基的疯狂和欧韦贝克的犬儒的无神论，还有柏拉图—康德式的二元论，[23] 甚至是诺斯替派的二元论。天主教神学大师巴尔塔萨甚至在《〈罗马书〉释义》对宗教的批判中看到了尼采的影子。巴特在一段批评理性主义和虔敬主义的文字中说，我们要站到宗教可能性的边缘上去勇敢承担后果，要有“加尔文的无情，克尔凯郭尔辩证的勇气，欧韦贝克的敬畏，陀思妥耶夫斯基对永恒的渴望，布鲁姆哈特的希望”。（R，254/325）[24] 看起来，《〈罗马书〉释义》好像大量吸收了当代思潮。然而，我们不能被那些嘈杂的声音所迷惑。在巴特对圣经的重新发现，在他对克尔凯郭尔和布鲁姆哈特父子思想的整合中，我们要去

聆听他本人清晰的一贯的声调：无论是宗教人、个体性信仰的危机，还是辩证的、动态的末世论，无论是生存的勇气，还是对宗教和教会的批判，巴特一以贯之的实事是，与人有无限的质的区别的、全然相异的、隐秘的上帝，也即复活的基督。

在《〈罗马书〉释义》第一版中，上帝被表述为通过“复活的基督”直接进入到人类历史中的力量（die Macht），而在第二版中，“全然的相异者”的上帝（ganz Andere）被严格地表述为与人之间有着“无限的质的差别”（der unendliche qualitative Unterschied），[25] 而这一与人全然的相异的上帝也就是路德所说的“隐秘的上帝”。[26] “隐秘的上帝”和“全然相异者的上帝”这两个重要的概念与它们在奥托的《论神圣》（第五、十六章）中的心理学含义大不相同，巴特赋予它们本体论的意涵：惟有与人相异的上帝才是人的审判者，也是人的称义者。启示与隐秘相对，就是公开，就是显明，但是启示自身的上帝同时也隐秘自身，正如尼古拉·库萨、艾克哈特、谢林、海德格尔的哲学所指出的那样。辩证神学强调全然的相异者的上帝在人身上的自我启示和启示给人的总是隐秘的奥秘。在创世中、在亚当的原罪中、在以色列民族中、在道成肉身中、在耶稣基督的十字架受难与复活中，上帝不仅启示了自身，也隐秘了自身。对于基督教而言，在耶稣基督身上，在耶稣“我的神，我的神，你为什么离弃我？”（《马太福音》27：46）的绝望的呼喊中，上帝最隐秘地启示了自身。这是基督教信仰最大的奥秘，是人的理性的不可理解性本身，是真正的“辩证”，是整个基督教各种不为人所接受和为人所攻击的各种矛盾的核心和巅峰。基督教神学就建立在这一不可理解的上帝在耶稣之中的启示上。上帝就隐秘于耶稣基督这一上帝之道中，这就是上帝的自由和上帝之国行动。

这隐秘的启示显明上帝的启示是自由的恩典，不是人理性的能力可见并因而凭人的作为可以获得的。上帝的隐秘性（Die Verborgenheit Gottes）正是人对上帝的认识的局限性（Die Grenzen der Erkenntnis Gottes）根源，建立在理性能力之上的自然神学和建立在人的主体性之上的新教神学在根本上错失了这一点。（CD，I/2，§27）巴特以“上帝的隐秘性”对所有试图建立与上帝的直接关系的宗教以及神学的企图（甚至也包括《〈罗马书〉释义》第一版）

说“不”。“上帝的隐秘性”是上帝自我启示的自由特征。巴特说过，上帝的启示可能通过苏联共产主义、长笛协奏曲或者花丛、一条死狗对我们说话，关键是我们需要聆听他的启示。（CD，I/1，55）只有我们聆听上帝的启示，上帝的隐秘才不是不可接近的；对于聆听上帝之道的人，它总是在隐秘之中启示着的“近”，也总是为了人的启示。上帝在上帝之道中启示自身，也隐秘自身，因此，上帝之道绝非浅显的教条和给定的事实或事件，而是一个谜，一个奥秘。上帝在耶稣身上一劳永逸地说出了永恒的独一之道，但是，这一隐秘的启示的上帝之道对人而言并未说出一切和说完一切，我们必须聆听，才能认识、理解和信仰它。“注目于上帝这位审判者，此岸与彼岸之间惟一肯定的关系便显示出来；认识了上帝与尘世之间的原则距离，上帝惟一在这个世界上的可能性便显示出来。因为在这种原则性的、包罗万象的危机的光芒照耀之下，上帝才被认识为上帝、崇高庄严的上帝。（略）视上帝为不可认识的上帝：称罪人为义的上帝，使死者复活、使无变为有的上帝，在无可指望时若相信则仍有指望的上帝。”（R，70—71/121）认识、敬畏和信赖全然相异的上帝和审判人的危机的上帝，这就是《〈罗马书〉释义》的主旨。

巴特以“隐秘的上帝”和“全然相异者的上帝”表达了他1916年之后神学的新思想：“让我们从头开始，承认上帝就是上帝。”“上帝是上帝”这一同义反复首先意味着一种毫不退让的拒绝态度，即上帝与人之间有着绝对的差异，上帝决不可能作为一个对象而为人所直接表象和认知，有限的此在永远不能达到无限性的存在，也永远不能飞跃到无限性的存在之中。上帝与人的关系是绝对不对称的：只有从上到下之路，没有从人到上帝之路。因此，“上帝是上帝”同时也有一种更为坚定的肯定，即上帝不为人的观念和偶像所束缚的，上帝是活生生的，是自由的，是恩典的，是公义的主，是与人迥然不同的超越者，是纯粹的行动者，是在隐秘中向我们启示自身的主。“上帝是上帝”所表达的正是“上帝的主权”。这就是巴特的神学转向和神学革命，即与近三个世纪以来的现代神学的人类中心主义相对立的“神中心论”（Theozentrismus）。巴特的“神中心论”对于基督教神学来说确立了神学的自律，也即不再去在各种宗教先验或者信仰体验之中寻找自足的根基，而是在上帝那里找到了自己的基础。看起来巴特追求神学

的自律乃是推进了现代神学的自由主义，不过是将自由神学的“宗教的先验性”推进到了“上帝的超越性”而已。布尔特曼在《〈罗马书〉释义》的评论中就这样写道：“这本书企图论证宗教的自律和绝对性。（略）因此，它与施莱尔马赫的《论宗教》和奥托的《论神圣》是在同一条路线上的，与现代论证一种‘宗教的先验’的尝试也是在同一条路线上的，最终与基本上不外于此意图的《罗马书》自身也是在同一条路线上的。无论这些尝试在细节上多么不同，但它们都试图给出对宗教的独特性和绝对性的意识的生动表述。”[27] 布尔特曼的评论只不过体现了他本人的立场而已，他根本没有理解巴特的意图。的确，巴特偶尔说过：“这一对我们的不自律、我们的绝对他律性的认识本身乃是自律的。”（R，21/63）“对上帝的自主性的认识无疑销毁了一切号称人之义的镇静剂。”（R，64/114）但是，巴特的“上帝就是上帝”的“神中心论”既不是为了追求神学和宗教的自律，更不是为了追求信仰的自律。巴特追求的恰恰是来一场“上帝的革命”，来一场人及其宗教的危机，使人重新返回上帝，敬畏上帝以认识上帝。这与宗教、神学的自律无关。布尔特曼错把巴特申明“上帝的主权”当成“宗教的自律”了。

当然，辩证神学对上帝与世界之间无限的“距离的激情”看起来使得上帝与世界有彻底分裂的危险；其次，全然相异的上帝也近乎哲学的推理；再次，“上帝就是上帝，人就是人”，看起来更像是马克安（Macion）的异端教理，或者伊斯兰教的教旨，在此将不再有基督教的“道成肉身”的任何位置。这是辩证神学可能导致的最为致命的危险，为众多批评者所诟病。巴特只能以自己神学思想的发展避免这一危险，克服上帝中心论导致的基督论不足的窘境，寻找到更为“基督教地”从上帝来谈论上帝的方式。对此我们只能说，作为20世纪基督教神学的开端的辩证神学对于巴特自己而言也仅仅是一个开端。在开端之处最为重要的事情不是完善的建构，而是奠基；不是平衡节制，而是激进。无论是在《教会教义学》（第二部，1939）中，还是在1940年巴塞尔大学冬季课程上，还是在《上帝的人性》（1956）中，巴特都坚持认为《〈罗马书〉释义》其内容上没有任何陈述是根本上错误的，甚至比当时反对它的人正确十倍。尽管他的论述缺乏更为坚实的根基、他的叙述未臻完美，但巴特坚持认为自己那些冒险的

狮子吼式的表达方式在当时的语境中不仅是必要的，而且是合宜的。尽管有这样或那样的缺点和危险，我们认为巴特的自我评价是对的。没有什么能取代《〈罗马书〉释义》作为20世纪基督教神学开端的历史地位。

《〈罗马书〉释义》（第二版）全书十四章按照《罗马书》的传统章节（十六章）分法逐段进行疏解，各个章节的标题非常能体现巴特的神学思想。传统题为“人类的种种罪恶”（1：18—32）的章节巴特的标题是“黑夜”。在自然神学认为是对人的自然理性可以认识上帝的启示之处，巴特则批判宗教对隐秘的不可直观的上帝的狂妄自负。传统题为“神的公义审判”（2：1—16）和“犹太人与律法”（2：17—29）的第二章巴特的总标题是“人之义”以及小标题“审判者”和“审判庭”。在传统题为“犹太人的长处”（3：1—8）和“一个义人也没有”（3：9—20）的章节巴特对应的标题是“律法”；在传统题为“信耶稣得以称义”（3：21—31）的章节巴特分别题为“耶稣”和“惟独依靠信仰”。在传统题为“亚伯拉罕作因信称义的榜样”（4：1—12）和“亚伯拉罕为众信者之祖”（4：13—25）的第四章巴特的标题是“历史的声音”，小标题分别是“信仰是奇迹”、“信仰是开端”、“信仰是创造”以及“历史的效用”。在传统题为“因信称义的福”（5：1—11）、“罪由亚当而来恩典由基督而得”（5：12—21）、“在罪上死在基督里活”（6：1—14）和“作义的奴仆”（6：15—23）的第五、六章巴特分别给出的标题是“新人”、“新世界”、“复活的力量”和“服从的力量”。在传统标题为“以婚姻关系为例”（7：1—6）和“灵与肉的交战”（7：25）的第七章，巴特给出的三个小标题是“宗教的局限”、“宗教的意义”和“宗教的现实”。在这一部分中，巴特展开了他对违背福音的宗教的批判。传统题为“圣灵使人脱离罪和死的律法得自由”（8：1—11）、“与基督同作神的后嗣”（8：12—17）、“将来的荣耀”（8：18—30）和“靠主得胜进入主爱”的第八章中巴特在“圣灵”下给出三个小标题“决定”、“真理”和“爱”。第九至十一章传统认为其主题是讨论以色列的拣选以及外邦人的得救的问题，巴特给出这三章的标题分别是“教会的困境”、“教会的过失”、“教会的希望”。巴特在这一部分处理的主题与第七章是接近的：宗教与教会批判。按照一般的传统的理解，《罗马书》前十一章被认为是教义学部分，而后面

的第十二至十五章是伦理学部分，巴特给出的标题与前面的主题思想是一贯的：“巨大的消极的可能性”（12：21—13：7）、“巨大的积极的可能性”（13：8—14）和“自由生活尝试的危机”（14：1—15：13）。从这些标题中可以看出来巴特的辩证神学的基本主题：上帝的公义（上帝的“是”）和上帝的审判（上帝的“不”），尤其是对代表人义的顶峰的宗教和教会的愤怒和审判。

《〈罗马书〉释义》（第一版）前言巴特数易其稿，其章节标题层层递进，足以见巴特构思全书的缜密用心。然而，第一版的基本思想和遣词造句在第二版中片瓦不存。《〈罗马书〉释义》的两个版本体现了巴特的自我批判和思想的发展。[28] 巴特在第二版中严厉批评了第一版中的“直接性”的乐观观点，更加强调上帝与人之间的危机与辩证，形成了比较成熟的辩证神学思想，无论是在思想立意上，还是在语言表述上。而《〈罗马书〉释义》（第一版）的学术水平差强人意，内在逻辑颇多不连贯之处，尽管对虔敬派和浪漫派批评猛烈，同时也还夹杂了很多现代神学的残余。在《〈罗马书〉释义》（第一版）及其前后的一系列论文《上帝的公义：圣经中的新世界》、《社会中的基督徒》、《过去与未来：纽曼与布鲁姆哈特》、《圣经问题，洞见与远景》中，尽管巴特已经同自由神学在原则上彻底地决裂，但他还是保留着从现代神学时期脱胎而来的许多痕迹，比如他仍然保持着施莱尔马赫式的上帝与人的关系的直接性和上帝与世界关系的内在性，以及内在体验的概念。“上帝与人的直接性关系”以及“上帝的力量”在第一版中占据着核心地位，并且为了强调“上帝的力量”而着重于基督的复活之上。上帝在基督的复活之中对人进行了肯定，克服了世界与之相分离的恶。在布鲁姆哈特的精神鼓动之下，这一末世论具有更多乐观的色彩和洋溢的激情。在《〈罗马书〉释义》（第二版）及其同时期的文章如《当代神学悬而未决的问题》、《上帝之道作为神学的任务》、《现在的伦理学问题》、《按照赫尔曼的教义学原则学说》之中，由于受到克尔凯郭尔和欧韦贝克的决定性影响，巴特辩证地强调了上帝与世界之间的无限的质的区别关系，不再像第一版中注重“上帝就是上帝”，而是更加辩证地强调“上帝就是上帝”同时“世界就是世界”，也就是“上帝在天上，而你在地上”两者之间无限的质的区别。在第一版中，巴特还在继续思考他老师赫尔曼留下的信

仰的客观根据问题，因而强调“上帝就是上帝”，以及上帝与人之间的直接性关系；而在第二版中他直接从“上帝的启示”本身来思考一切，所有与人类学有关的东西都遭到严厉的批判。“上帝的启示”取代了“上帝的力量”占据了第二版的核心地位，救赎不再是上帝的历史进入人的历史之中，而是从上帝的启示而来的奇迹，它没有任何时空结构，它只在死亡线上与人类相切。因此，第二版也从“复活的基督”转向“基督的十字架受难”。在第二版中，上帝与人之间的无限的质的区别对人来说近乎悲观，而审判的上帝更接近于旧约中严苛的愤怒的上帝，人类的事物动辄惹动上帝的愤怒和审判。在第一版中巴特留给有罪的人、历史和宗教回到与上帝原初的直接性之中就可以被复活的基督所救赎的希望在第二版中不见了，除了在生命的可能性的边缘、危机和辩证中接受上帝的审判之外，巴特没有给人的自行称义留下任何余地。

巴特坚持上帝与人的关系是绝对不对称的：只有从上到下之路，没有从人到上帝之路。只有上帝通过耶稣基督到人的称义之路，而人的自我称义则无路可通，不管是路德的因信称义，还是施莱尔马赫的宗教体验。巴特说：“坟墓彼岸的真理在耶稣身上对我们说：惟独上帝是义的，惟独上帝称义。只有从上帝出发，始终只有从上帝出发才有人的义可言。这是我们的批判态度的前提，是我们对律法、宗教、人的体验、历史，世界全部的此在和如此在、万有所持的批判态度的前提。”（R，88/141）人的本性是想成为上帝，而不是想上帝成为上帝。宗教是人想成为神的欲望的体现，是人试图自我称义并取代上帝的努力。“人是罪孽深重的血肉，是阻碍上帝的绊脚石，头上悬着上帝的愤怒：他妄自尊大，毫无根基，知识贫乏，意志薄弱；一个无情的声音朝他大喊‘止步’，所有这一切都是在宗教人身上才突然暴露出来的。”（R，177，241）因此，宗教绝不是救赎，救赎只在于上帝。宗教与上帝的对立就像是死亡与生命的对立一样。像尼采一样，巴特指出，恰恰是那些追逐上帝的“宗教人”才是对上帝最大的僭妄和背叛，宗教恰恰就是“人反抗上帝的奴隶起义”，宗教恰恰是处于律法之下的罪恶之源。巴特说：“费尔巴哈一针见血地指出：随着宗教的可能性，不仅随着、而且正是通过宗教的可能性，恶欲产生了，苏醒了，起效了，作为众多可能性中隐秘的可能性以最终和最高的形式显

露出来。”（R，236/306）“宗教的意义在于，罪的力量在这种最高的人类的可能性的事实性和不可避免性之中表明自己是这样的力量：它统治着人性封闭的整体，本身却受限于上帝的自由，受限于上帝本身的、惟独上帝才有的自由。”（R，260/331）宗教就是对上帝的“是”说‘不’，因此，恩典的上帝必定会显示出冷酷和愤怒，对它说“不！”。可以说，整个《〈罗马书〉释义》（第二版）第七章的宗教批判（Religionskritik）以及第九至十一章的教会批判是全书辩证神学的主题思想的最重要部分：宗教批判和教会批判是认信“上帝就是上帝”的另一面。

巴特的宗教批判以及重新肯定“上帝就是上帝”，可以视为对尼采问题的回应。尼采以“上帝之死”不仅断言了基督教作为宗教的危机，而且也断言了上帝自身的危机。巴特喜欢借用尼采的“善恶的彼岸”的话说：上帝就是宗教与非宗教、教会与世俗的彼岸。因此，要带着“加尔文的无情、克尔凯郭尔的辩证的勇气、欧韦贝克的敬畏、陀思妥耶夫斯基对永恒的渴望、布鲁姆哈特的希望”，敢于“站到宗教可能性的最边缘”。（R，254/325）必须且只能在宗教的可能性的最边缘，在死亡线上，在生活的危机中，在人的历史、人的义和人的形象的外在，和耶稣基督一起面对不可直观的上帝。否则的话，我们就不可避免地像19世纪新教自由主义那样，将基督教和文化以及民族性、历史性融合在一起，不仅将上帝视为宗教产品，而且也视为文化的顶峰。[29]

巴特质问道：“难道应该相信，可以向天真烂漫的、其实心里只在追求安宁的人推荐宗教？好像宗教不仅是可以忍受的，而且还是值得欢迎、引人入胜和大有裨益的东西似的！好像可以将宗教作为极有价值的对文化的补充，或者作为文化的代用品，强加给那些已经为对付一切文化和非文化特有的内在疑难性疲于奔命的人似的！趾高气昂地将宗教和科学、艺术、道德、社会主义、青年、民族性、国家等联系起来，似乎无数的经验教训还不足以证明：宗教在哪里煞有介事地和上面列举的某一领域相联系，哪里就会产生严重的后果，成为被人遗忘的不毛之地！难道应该相信，那些古怪的领袖宣告这一切的做法之所以合理，乃是因为成千上万的人正愿意他们这样领导？乃是因为成千上万的人正在追求宗教的可能性，并借以证明、改善它们别的可

能性，或者给后者营造一种令人安慰的肃穆气氛？乃是因为成千上万的人正企盼看到自己固有和其他的激情从无限性的激情中得到鼓舞，正希望通过对其他的一切也表示虔诚而获取好处和享受？（略）宗教的可能性在世人心中深深地扎下了根，成了世人摆脱不了的东西，而且西方文化也确实无力保护世人免受宗教可能性的侵袭。”（R，271—272/344—345）不仅如此，宗教甚至使那些宗教改革者也不可避免地沾上了腐臭的气息：“比如，茨温利散布着的显然是市民平庸的自由思想，克尔凯郭尔散布的显然是恶毒的过度虔敬主义，陀思妥耶夫斯基散布的显然是歇斯底里分裂症，布鲁姆哈特父子散布的显然是过于从容不迫的态度。呜呼！宗教的巅峰散发出的充其量只是宗教气息。”（R，281/357）

巴特对作为人的可能性的宗教的现实、意义和局限的判定是：宗教是人最大可能地引起和展示人的罪的地方。无论宗教如何打扮成“救赎者”，它都无法掩盖一个基本的事实：它是属于人的。正是在这个意义上，巴特同意费尔巴哈的说法：宗教的本质不过是人的本质的对象化而已。在《费尔巴哈》（收入文集《神学与教会》）中，巴特说，费尔巴哈使他认识到，所有神学都会面临变成人类学的危险。如果不坚持上帝之道，不坚持上帝与世界的无限的质的差异，不坚持对自然神学及其存在的类比的批判，上帝就会被视为人的类本质的对象化和异化，基督教会和神学就失去了其信仰、救赎和宣道的客观性，就失去了自己的根基而处于无家可归的命运之中。在《〈罗马书〉释义》（第二版）第九章“教会的困境”的开篇，巴特说：“对我们一切所是、所有、所为而言，上帝是纯粹的界限和纯粹的开端。他与人类、与一切人性的东西之间存在着无限的质的区别，他永不是我们称呼、体验、感觉和祈求的所谓的‘上帝’。对人的一切不安，他是无条件的‘止步’的吼声；对于人的一切安宁，他是无条件的‘前进’的号令。他是我们的‘不’中的‘是’，是我们‘是’中的‘不’；他是最始者和最终者，作为这样的不可认识者，永不在我们熟识的‘始终之间’与万物并列；他是主，是创世主和救世主：这样的他是活生生的上帝！耶稣的福音宣告：上帝作出了自我启示，告诉世人他是活生生的隐秘的上帝；不可能者在似乎是无限性王国上空闪耀，非直观者在直观者上空闪耀，彼岸在此岸的上空闪耀，不是作为某一不同者、第二者、隔离

者，而是作为此时此地隐秘的真理，作为与万有相联系的本原，作为全部相对性的扬弃，因而作为全部相对现实的实在性；尽管人生，不，正是由于人生的短暂、有限、须臾即逝，上帝之国、必然、生存、胜利和荣耀才不再是隐秘的；对这位上帝的认识，在爱中成为动力的对这位上帝的信仰，是赋予人的一种在任何时刻都不是已然实现的、在任何时刻都是可能实现的、在任何时刻都必须重新实现的可能性：人可能成为人在上帝中之所是，即可能成为上帝的儿女，作为此世此人拜伏在审判之下，注目于义，等待拯救，蒙恩而已得自由。”（R，343—344/427—428）

然而，宗教和教会却无视不可回避的上帝与人之间无限的质的区别的辩证性，无视隐秘的上帝是所有宗教性的危机和审判。因此巴特说：“在上帝不可能的可能性的此岸，教会代表人类最终的可能性；作为这样的代表，教会与福音相对立。在此横卧着一道绝无仅有的鸿沟。在此人类因上帝而暴病。教会是这样一个地方，它是隔离神人的鸿沟的彼岸。在这个地方，其实刚刚有永恒进入时间，就变成了已在的、尽人皆知的、不言而喻的东西了。在教会里，天空的闪电变成了地上的长明灯，匮乏和发现变成了占有和享受，神性的安宁变成了人性的不安，神性的不安变成了人性的安宁，‘彼岸’变成了一种相对于‘此岸’而言的形而上学的第二者的东西，然而正因为如此，彼岸只是此岸的延伸而已。在教会里，人对上帝无所不知、无所不有，然而也正因为如此，人对上帝一无所知、一无所有。在教会里，上帝以某种方式从未知的‘始’‘终’移至已知的‘始终之间’。在教会里，人不再是惟有考虑死亡才能变得聪明，正相反，人直截了当地拥有信仰，人直截了当地是上帝的女儿，人直截了当地等待、争取上帝之国，好像这一切是人可以是、拥有、等待和争取的东西似的。教会是多少称得上是全面和果敢的尝试：使神性人化、物化、暂时化、世俗化、实用化；这都是为了人的幸福，这些人的生活并非没有上帝，但也没有活生生的上帝。瞧瞧那些‘宗教大法官’！一言以蔽之，教会试图使那难以理解的、但也不可避免的道变得易于理解。在这方面，天主教会相对而言表现不俗，而新教教会则更多地受到以下事实的困扰：教会的人想要得到的东西最终都得不到，福音和教会之间的对立显然是原则的对立，是无限的全面对立。不错，在此是一种立场与另一种立场的

对立。不错，在此是一方有理而另一方无理。福音意味着扬弃教会，正如教会意味着扬弃福音。”（R，344—345/428—429）

巴特在《〈罗马书〉释义》（第二版）中这些“宗教批判”和“教会批判”具有典型的先知风格，[30] 是辩证神学最重要的成果。巴特是20世纪第一位回应费尔巴哈、马克思、克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基，尤其是欧韦贝克和尼采的宗教批判的神学家。[31] 就宗教批判而言，巴特既不是第一个，也不是最后一个，但无疑是最深刻的一个，因为他出自基督教阵营的内部，并且以上帝的主权的名义。巴特将宗教与福音的严格区分建立在人与上帝的无限的质的区别之上。作为人的可能性的宗教否认了上帝与人之间永恒的危机，否认了人的可能性边缘的信仰悖论、辩证和危机，试图以人义代替全然相异的上帝的公义，试图跨越耶稣基督而认识上帝、控制上帝，在上帝之外和在人的能力之上另行建立上帝与人的关系。因此，宗教是上帝的恩典的敌人，是耶稣基督的敌人。整个现代的作为宗教的基督教像中世纪的天主教一样，已经将对上帝的信仰变成了唾手可得的、有救赎保障的教义和机构。整个现代基督宗教遗忘了上帝与人之间的无限的质的区别，遗忘了宗教本是律法和罪所捆绑之物，遗忘了只有不可见的上帝才能建立起上帝与人的关系。宗教不仅法利赛式地封锁了上帝的福音，将全然相异者变成了可体验的偶像，而且它的狂妄和僭妄取代了上帝的审判，忘了自己正是处于上帝的愤怒和审判之下。宗教本身就是现代人的偶像，正如“宗教”一词（religio/threskeia）在拉丁语和希腊语中本就是用来指偶像崇拜的。

在《〈罗马书〉释义》（第二版）出版十年后的《教会教义学》（第一卷）中，巴特以“上帝的启示作为宗教的扬弃”延续了他的“宗教批判”。（CD，I/2，280—361）巴特在上帝的启示、上帝之道的教会形式和宗教三者之间进行了区分。真宗教绝不是天主教宣称的救赎的中介，而是对自己作为被审判的罪人的承认，对那惟一的和解者和救赎者耶稣基督的见证，因此，有罪的宗教只有在上帝的恩典之下才是真宗教。宗教惟有接受上帝启示的审判，才能被提升为真正的信仰的宗教；宗教惟有通过认信耶稣基督之名，借助圣事和宣道而成为真的宗教，此外没有别的方式。而一般的宗教无非是人企图去窥探上帝的意愿，代替上帝的工作，并以自己提供的上帝和神性的观念比如全

能全知之类的概念，取代真实的耶稣基督的上帝。一般的宗教并不心悦诚服地承认人是罪人，它将人的理性能力、人的主体性视为信仰的前提，将信仰而不是上帝的启示视为基督教的前提，相信依靠人的理性、人的情感、人的虔敬可以实现人的义，宣称它能做到只有上帝才能做到的事情，拒不接受与人全然相异的上帝的公义，因此是“反上帝的启示”和“非基督的信仰”。恰恰是宗教导致了世俗世界不承认上帝的启示和上帝的公义，恰恰是在毁坏偶像、征服异端中宗教将自身变成了偶像崇拜。这不是无的放矢的无神论抗议，而是源于对一战和二战中的德国基督教及其教会最深刻的反思。在一战中，在二战时期与纳粹统治下的日耳曼基督徒的教会斗争中，巴特越来越坚信作为人的可能性的宗教在本质上的有罪性，教会的自由必须建立在对上帝在耶稣基督身上独一启示的上帝之道的认信之上。宗教没有任何圣事，只有耶稣基督才是惟一的圣事（Sakrament），是惟一的神秘，是人称义的惟一尺度。巴特正是在其深刻的“宗教批判”之上建立了新的教会论，为20世纪基督教会的自由奠定下坚实的基础。

---

[1] Karl Barth, *Der Römerbrief: Zweiter Fassung* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1922, 1989 (Version 15). *The Epistle of the Romans* , trans. E. C. Hoskins, Oxford, 1933. 卡尔·巴特：《〈罗马书〉释义》，魏育青译，刘小枫审，香港：汉语基督教文化研究所，1998。本书中所引用的德文版本为1989年第十五版，即中译本所依照之蓝本。简写为R，同时附上德文与中文页码。如此处（R，xx/17）即为《〈罗马书〉释义》（第二版），德文第xx页，中文第17页。《〈罗马书〉释义》在1922年出了第三版，1924年第四版，1926年第五版，1928年第六版，到1989年在苏黎士出版了第十五版，除了页码上的微小变更之外，各版本在内容上与第二版无异。1998年由刘小枫主持、魏育青翻译的出色的中译本在香港出版，它是对巴特逝世30周年纪念最好的一份纪念。

[2] 尼古拉·库萨：《论隐秘的上帝》，李秋零译，北京：三联书店，1996。

[3] Thomas Forsyth Torrance, *Karl Barth: an Introduction to His Early Theology, 1910—1931* , London: SCM Press, 1962, P. 49.

[4] 克尔凯郭尔：《致死的疾病》，张祥龙，王建军译，中国工人出版社，1997，PP. 88、105、108—109、113—115。

[5] 克尔凯郭尔，“跛”，《论怀疑者／哲学片段》，翁绍军，陆兴华

译，北京：三联书店，1996，P. 254。

[6]　尽管克尔凯郭尔的个体性范畴与他的同时代人鲍威尔的“自我意识”和施蒂纳的“惟一者”都表达了那个时代的共同感知，即通过赋予个体以普遍性的意义来拯救被黑格尔牺牲掉的个体，但是克尔凯郭尔用以反对黑格尔的普遍性概念的个体性生存只有最终建立在宗教之上才有可能。克尔凯郭尔在他的第一篇论文《反讽的概念》中就提出了预示“个体性”概念的“内在人”概念。反讽的真正问题就是从一切外在的东西返回到自身的“内在人”的个体化生存问题。

[7] Soren Kierkegaard: *Either/Or* , trans. by Howard Hong & Edna Hong, Princeton: Princeton University Presss, 1987. *Stages on Life's Way* , 1988.　中文译本参见《或此或彼》，阎嘉，朱万忠等译，四川人民出版社，1998。一个不能卒读的译本。参见舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000，尤其是第二篇。

[8]　克尔凯郭尔：《恐惧与战栗》，刘继译，贵州人民出版社，1994，PP. 43、92—93。参见克尔凯郭尔1843年的另外两本书，《重复》，王柏华译，百花文艺出版社，2000；《十八训导书》（十八篇布道辞），吴琼译，中国工人出版社，1997。

[9]　在《存在与时间》中人们到处听到克尔凯郭尔的声音，正是海德格尔第一个把克尔凯郭尔变成一个哲学家的，一个存在主义哲学家。不过克尔凯郭尔与海德格尔不同，他不会像海德格尔那样坚决地肯定人的有限性及其向死而生的自由决断，克尔凯郭尔仍然肯定对无限者的信赖并向其做出信仰跳跃。具体的罪的生存辩证法只是克尔凯郭尔拯救基督教，重返其“建立在启示之上的救赎宗教”的本质之路。克尔凯郭尔说“真理作为主体在主体性中”，我们必须纠正对它的流行的错误解释。它实际上且只能是说，主体是与个体生存相遇的上帝，而非生存的个体。从巴特的神学视角来看，海德格尔和雅斯贝尔斯对待克尔凯郭尔的哲学征用不啻于买椟还珠。克尔凯郭尔对于巴特和辩证神学的首要的意义不在于其生存辩证法的准存在哲学的意义，而在于其神学上的意义，也就是在于辩证神学的意义。

[10] Egon Brinkschmidt, *Sören Kierkegaard und Karl Barth* , Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1971.

[11] Reinhard Lauth, *Die Philosophie Dostojewskis* , München: R. Piper Verlag, 1950. 赖因哈德·劳特：《陀思妥耶夫斯基哲学》，沈真等译，东方出版社，1996。特别参见此书的第四篇“否定哲学”，PP. 193—288。

[12] Franz Overbeck, *Christentum und Kultul: Gedanken und Amerkungen zur modernen Theologie. Aus dem Nachlass* , Hg., von Carl A. Bernoulli,

Basel, 1963.

[13]　云格尔特别重视欧韦贝克对早年巴特神学思想决定性的影响。Eberhard Jüngel, *Karl Barth: A Theological Legacy* , trans. by Garrett E. Paul, Philadephia: Westminster, 1986.

[14]　海德格尔在1970年8月27日给自己1927年在图宾根和1928年在马堡所做的讲座《现象学与神学》追写前言时，他写下了两个名字：尼采和欧韦贝克。他说："在将近100年前的1873年，有两位友人同时出版了两本著作：一是尼采的《不合时宜的考察》的第一部分（即《大卫·施特劳斯，信徒，作家》），其中提及了'神美的荷尔德林'；二是欧韦贝克的'小书'《论当代神学的基督教性》，他把否定世界（weltverneinen）的末日期待（die Enderwartung）确定为原始基督教的基本特征。即使在今天这个已经变化了的世界里，这两本著作也还是不合时宜的。而这就是说，它们对于无数计算者中间的少数思想者来说是极有意义的，并在对不可通达的东西的言说着、追问着、形构着的执着中指示着他们。"海德格尔：《海德格尔选集》，上海：三联书店，1997，P. 732。Martin Heidegger：*Wegmarken* ，Frankfurt am Main：Vittolio Klostemann，1978（2），S45—46. 《路标》，孙周兴译，商务印书馆，2000，P. 53。欧韦贝克与尼采这两位巴塞尔大学的同事和密友4年为邻，每日共进晚餐，思想交流从未间断，精神气质心心相印。欧韦贝克可以称为"神学中的尼采"。

[15]　卡尔·洛维特的名著《从黑格尔到尼采》不是以尼采，而是以尼采最好的朋友欧韦贝克结束全书的。比较深刻的原因在于欧韦贝克最为深刻地洞察了"基督教之死"的前因后果。参见洛维特：《从黑格尔到尼采》，李秋零译，北京：三联书店，2005年即出。

[16]　参见Karl Barth, *Der Römerbrief: Zweiter Fassung* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1989。巴特：《〈罗马书〉释义》，魏育青译，香港：汉语基督教文化研究所，1998，6/43，16/55，82/132，91/143，123/180，201/266，255/325，273/346，471/571。

[17]　Karl Barth, "Unsettled Questions for Theology Today", *Theology and Church* , New York，1962，P. 58、61、65.

[18]　"实事"这一词巴特是从他的老师赫尔曼那里学到的。对于赫尔曼来说，信仰的"实事"是信仰自身。而对于巴特来说，信仰的实事绝不是个体的信仰自身，而只能是使信仰得以可能的"圣经中的上帝"。Karl Barth, "Die digmatische Prinzipienlehre bei Wilhelm Herrmann", *Die Theologie und die Kirche: Gesammelte Vorträge* , München: Chr. Kaider Verlag, 1928, S551. *Theology and Church* , Trans. Louise Pettibone Smith, Intr. T. F. Torrance,

London: SCM，1962，P. 238.

[19] Richard E. Burnett, *Karl Barth's Theological Exegesis*，Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

[20] 施特劳斯说："由巴特带来的神学复兴最足以体现第一次世界大战之后世界的特点，巴特的《〈罗马书〉释义》（第一版）的前言对于非神学家也非常重要。它为某种解释方法阐明了原则，这种解释方法仅仅关注主题，从而与历史主义的解释相区别。"施特劳斯："剖白"，《施特劳斯与古典政治哲学》，上海：三联书店，2002，P. 726。Kenneth Hart Green, ed. *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*，New York: State University of New York Press, 1997, PP. 457—466.

[21] Von Tj. Stadtland, *Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth*，Neukirchen, 1966. Werner M. Ruschke, *Entstehung und Ausführung der Distasentheologie in Karl Barths zweitem 'Römerbrief'*，Neukirchen-Vluyn, Neukirchen Verlag, 1987. Simon Fisher, *Revelatory Positivism Barth's Earliest Theology and the Marburg School*，Oxford, Oxford University Press, 1986.

[22] Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man*，trans. by Douglas Horton, Grand Rapids, 1935, PP. 83、89—91.

[23] 在《〈罗马书〉释义》（第二版）前言中巴特坦言他的弟弟海因利希的柏拉图和康德研究对他产生了很大的影响。

[24] 无疑，加尔文、克尔凯郭尔、陀思妥耶夫斯基和欧韦贝克都是《〈罗马书〉释义》不可或缺的构成要素，但是最不可或缺的是布鲁姆哈特的末世论。布鲁姆哈特父子的末世论思想就是《〈罗马书〉释义》（第一版）的核心思想，在第二版中它依然处于隐秘的核心位置。巴特说，他在《〈罗马书〉释义》（第二版）中对欧韦贝克、陀思妥耶夫斯基、克尔凯郭尔、路德等人的解读其实都是在布鲁姆哈特父子的"上帝之国"和"胜利者基督"的末世论思想之下的。

[25] "全然相异者"的概念在20世纪是理解上帝的一个重要方式，即使在巴特晚年不再使用它的时候，它仍然是不可替代的。这其中一个重要的原因就是它在晚近30年的法国哲学中的显著地位：首先是《超越之步/不》（*La pas au-delà*）的布朗肖，其次是《整体与无限》的犹太哲学家列维纳斯，再次是受二者深刻影响的"犹太人和非犹太人、阿拉伯犹太人和天主教的法国人"德里达，最后是《没有存在的上帝》（*Dieu sans l'être*）的马里雍。"全然相异者"（altérité）是他们继承了海德格尔对西方形而上学的"本体论神学"的

批判后一种接近上帝的努力，即试图在本体论神学之外去思考上帝。德里达在他59岁（1989）的时候说，20多年来没有人真正理解了他，因为根本没有人理解“他的宗教”：犹太教，一个关于礼物、正义、应许、应答、名字、不可能、亚伯拉罕、割礼等等的宗教。参见Jacques Derrida, "Circonfession：cinquante-neuf périodes et periphrases", In *Jaques Derrida* , Geoffrey Benington & Jacques Derrida, Paris, Editions du Seuil, 1991, PP. 145—146。1995年德里达再次声明，宗教问题是他不能回避的问题，参见Jacques Derrida, "Foi et Savoir: Les deux sources de la 'religion' aux limites de la simple raison", In *La religion* , Jacques Derrida & Gianni Vattimo eds. Paris, Sueil, 1996, 9—86, P. 86。早年德里达说过，“延异”（Différance）既是也不是否定神学的不可命名的、不可言说的、不可能在现的、将来未来的、隐秘的上帝。参见Howard Coward & Toby Foshay, eds. *Derrida and Negative Theology* , Albany: SUNY Press, 1992。在80年代以来的晚期思想的转折之后，德里达以更加肯定（Oui，Oui，参见，《灵魂：他者将来》（1987））的“否定神学”（参见论柏拉图、爱克哈特和海德格尔等三种否定神学的《如何回避言说：否否定（dénegations）》，1986）的方式“拯救上帝之名”（sauf le nom，参见《拯救名字》，1993），正如列维纳斯以作为第一哲学的伦理学、马里雍以“白色神学”（théologie blanche）的方式一样，德里达说：“每个他者都是全然相异者”（tout autre est tout autre）。这是以一种截然不同于传统“本体论—神学—目的论—末世论”的方式（尤其以源于又根本异于海德格尔的方式）去言说可能之外、无名的上帝，那个延异的、未来/将来/到来的、幽灵般的、犹太启示录和弥赛亚的、“没有上帝的上帝”。“上帝之死”意味着可以且必须以一种“全然相异者”和“没有存在”（sans l'être ou au-delà de l'être ou il y a）的语法谈论上帝，以一种死亡、祈祷和眼泪的方式亲近上帝。参见Rodolphe Gasché, "God，For Example", In *Inventions of Difference* ，Cambridge，Harvard University Press, 1994, PP. 150—170。John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida: Religion without Religion* ，Bloomington & Indianapolis，Indiana University Press, 1997.

[26] 路德认为，只有在十字架上的受难，我们才能看到隐秘的上帝的踪迹。在1518年《海德堡论辩》第19题（关于Theologia gloria的论题）、第20题（关于Theologia crucis的论题）中，路德说：“那些将肉眼无法看见的上帝视为可见之物的人没有资格被称为神学家。”“用肉眼看见受难与十字架所彰显之上帝的背影的人才配成为神学家。”参见路德：《路德选集》，香港基督教文艺出版社，1968；《路德文集：信仰与社会》，香港协同教育协

会，1992。贺尔（即卡尔·霍尔）：《路德的伦理观》，香港道声出版社，1964。Walther von Loewenich：*Luther's Theology of the Cross*，Minneapolis: Augsburg，1976.

[27] Rudolf Bultmann, "Karl Barth's Epistle to the Romans in its Second Edition", in *The Beginnings of Dialectic Theology*, ed. James Robinson, Richmond: John Knox Press, 1968，P. 100.

[28] 参见刘小枫："上帝就是上帝"，《走向十字架的真》，上海：三联书店，1994，PP. 56—57。张贤勇："《〈罗马书〉释义》中译本导言"，《〈罗马书〉释义》，香港：汉语基督教文化研究所，1998，xxxv-xxxvi。

[29] 现代自由神学及其历史主义将基督教视为诸世界宗教的一种，并且是最高级的宗教。在巴特看来，最高级的宗教恰恰是人义的巅峰。19世纪自由神学的"基督教与文化"思潮也显示了这一点。蒂利希的文化神学以及"文化基督徒"在什么程度上有别于19世纪的"基督教与文化"运动呢？又在什么程度上可以逃脱欧韦贝克和巴特的批判呢？

[30] 巴特本人毫无"宗教性"，他的布道可以打满分，他的敬拜却不及格：牧师出身的巴特是一个出色的布道家，但他却讨厌去教堂或在公共场合做圣事和敬拜，他更喜欢到监狱中为犯人布道。这毫不妨碍巴特不仅是一个好基督徒，而且是一个最出色的教会领袖。对于巴特而言，基督教不是宗教，而是他生于斯、长于斯并和千千万万上帝的儿女所共有的圣灵团契。

[31] 然而，巴特的宗教批判与启蒙思想家或新启蒙思想家尼采、马克思、弗洛伊德的宗教批判有本质的区别。巴特承认上帝的启示的奇迹，而世俗的宗教批判则认为宗教及其上帝是人类不成熟的心理需要，是历史上社会生产力低下时代的文化产物，是虚假和诡辩的形而上学和唯心主义的迷信，是人民的鸦片。但是，无神论并不能真正地克服宗教，甚至会使宗教以一种更为狂热的方式表现出来。

第五章　辩证神学：上帝之道与神学

第一节　辩证神学的主题：上帝之道

巴特以《〈罗马书〉释义》一书在整个欧洲知识界，尤其是德语世界的青年神学家之间掀起了一场神学革命运动：辩证神学革命。1921—1923年间，在巴特与他的老师自由神学巨擘哈纳克之间展开了一场“上帝之道与科学的神学”的著名论争，这场著名论争的影响要远远胜于后来海德格尔与卡西尔之间在达沃斯展开的“康德论争”（1929）。这场论争是辩证神学在欧洲青年人中迅速取得优势的重要因素。如果不是第一次世界大战使他意识到自由神学的危险，并与自由神学决裂的话，如果不是捍卫上帝之道的话，巴特恐怕一辈子都无法鼓起勇气站在柏林大学的大厅之中与自己父亲般的老师论战。哈纳克在1905年出版了他最畅销的著作《基督教的本质》，他的声望在20世纪的20多年里达到了顶峰，是自由神学无可争议的代言人。面对昔日的老师，巴特彬彬有礼但又态度坚决地批判他老师的自由神学，也就是自由神学所倡导的“科学神学”以及“新教人道主义”。

巴特坚持神学的任务就是倾听上帝之道，而不是宗教的科学认识和宗教的系统原理。巴特批判哈纳克只顾了通过历史批判法寻找原始福音并建立科学的神学，而完全忘记了新教宗教改革正统派的主题：上帝启示之道（Das Wort der Offenbarung Gottes）。神学的任务和本质到底是聆听上帝之道，还是建立“科学的神学”，这就是巴特与哈纳克的分歧，也是辩证神学与自由神学的分歧之所在。在1922年，巴特为了与他的老师论战而正面阐述自己的立场，写下了一篇非常经典的论文《上帝之道作为神学的任务》（Das Wort Gottes Als Aufgabe der Theologie），他坚持神学的任务是聆听“上帝启示之道”。在1923年1月11日，哈纳克在《基督教世界》上发表了一篇短文《对蔑视科学的神学的神学家的十五问》，在文中哈纳克以其自由派的风格回击

巴特道，“启示”不过是一个含混的概念。[1] 巴特于2月8日立即写了一篇反驳文章《对哈纳克教授的十五答》，捍卫其新正统主义的立场：“自虔敬派和启蒙运动，特别是近50年里德国的过去以来，神学可能越来越远离宗教改革提出的主题了。”这一主题就是“上帝之道”。布尔特曼在《自由神学和青年神学运动》（1924）一文中支持了巴特的立场：历史批判法虽然提供了基本的实情，但是在根上却丢了自己的对象。[2] 而莫尔特曼在为资料汇编《辩证神学的开端》（1962）所写的介绍性文字中对这场著名的争论扼要地评论道：“哈纳克对新神学的提问至今尚没有令人信服的回答；而巴特对哈纳克意义上的老科学神学的反问也同样没有令人信服的回答。”[3]

在《上帝之道作为神学的任务》（1922）一文中，巴特正面阐述了辩证神学的基本思想。辩证神学所面对的是神学家必须谈论上帝而又不能谈论上帝的困境。我们应该谈论的不是人的生存，而是在人的生存的彼岸的上帝。但是，谈论上帝就是谈论上帝之道，也就是上帝的启示自身。这是不可能的，因为能够言说上帝的只有上帝自己，而我们只能言说上帝之道。上帝之道，这就是神学的任务。面对不可言说又必须言说这一困境惟一需要的是，知道我们的两难的困境和界限，知道我们的可能性面对着的绝对不可能性，并在这一辩证的境域中敬畏我们的上帝。上帝既是对我们的言说的“不”，也是对其自身不可言说性的“是”。正是在这种辩证的困境之中，我们意识到了从人的语言去言说上帝的不可能性。

如何从上帝来言说上帝，如何从上帝之道来以人言言说上帝之道，这就是辩证神学所提出的问题。巴特在文中区分了三种谈论上帝的方式。第一种正统的教义方式（der dogmatische Weg）比较客观，对超自然的内容具有深刻的体会，但是它要求人必须相信，不容置疑，它既不生动、没有说服力，也不能回答上帝的人性的问题。教义学的方式拒绝人对上帝所做的各种描述。这是它的优点。但在要求别人抛弃理性、必须信仰时，具有更多的宗教性、教会性、政治性的强制。第二种带有理想主义的神秘主义的批判方式（der kritische Weg）也同样要求对上帝的完全的敬畏，甚至是彻底否定人性。巴特说，我们每个人多多少少都是教义学家，也多多少少是神秘主义者。但是这两种谈论上帝的方法都有缺点，前者单单肯定上帝，而后者单

单否定人性，二者都没有回答基督教的核心问题：为什么上帝成为人。不是人成为上帝，而是上帝成为人，这才是基督教神学的主题。因此，我们必须以第三种辩证的方式（der dialektische Weg）来言说上帝。

以辩证的方式来言说上帝，就需要同时谈论上帝的“是”和“不”，谈论上帝的“是”进入人性的“不”；需要谈论我们在谈论的上帝的时候所面临的辩证的处境，也就是我们言说上帝的最根本的前提：上帝超越了我们所言说的“是”与“不”，上帝是在“是”与“不”言说的彼岸。在道成肉身中“上帝成为人”，这就意味着我们要同时言说上帝的肯定性与人的否定性两个方面，而不能只停留在某一个片面之上，比如，像路德所说，罪人同时也是义人。这就是上帝处于人的生存的中心的活生生的真实。在人言说上帝的辩证困境中，答案就是问题，问题就是答案；危机就是终结，危机也是开端。在上帝面前，保持沉默甚至比喋喋不休的言说更为相宜。在这种困境之中，上帝活生生地显示出来它是隐秘的与人迥然相异的上帝。

巴特对这三种方法评论道，从表面上看，辩证神学是一种怀疑主义，是一种对人言说上帝的不可能性的困境的揭示，但是，这种危机和困境是对我们有益的危机和困境，是我们返回耶稣基督的序曲。因此，辩证神学的方法的优越之处在于它在言说上帝的根本问题上保持了本应有的谦卑和信仰，保持了在生命和生活的中心聆听活生生的上帝之道的活力。保罗经常使用第三种辩证的方法，路德则三种方法并用。巴特说，如果能回到第一种方法也还不失为一条正路，这预示了他以后教义学神学的取向。[4]

巴特在这篇文章中阐述了辩证神学的基本主题乃是上帝之道，也就是上帝在耶稣基督之中的自我言说，辩证神学的基本内容乃是站立在言说上帝之道的困境之中返回耶稣基督。因此，辩证神学的意义就在于对与人之间有着无限的质的区别的上帝的信赖，在于重返上帝之道。在这个意义上，“辩证神学”也适宜地被称为“上帝之道神学”（Theololgie des Wortes Gottes）。上帝在上帝之道之中说出了自身，我们言说上帝只能由上帝对自身的言说出发并回归到上帝之道之上，舍此之外别无他途。因此，辩证神学是通往上帝之道的神学任务的导论和开端，而“上帝之道”将成为巴特未来的教义学神学的言说方

式中的中心主题。

“辩证神学”这一词语指向的主题是上帝之道。尽管“辩证”确实是辩证神学的核心词语之一，但是“辩证神学”标签却是别人加给他的。巴特经常警告人们不要把标语口号四处乱贴。对于巴特而言，“辩证”仅仅意味着更为相宜地谈论上帝的方式，意味着对时代无神论的意识形态和教会简单庸俗地谈论上帝的拒斥，意味着对整个现代宗教及其神学言说上帝的流行话语的批判，意味着言说上帝不是变得更容易而是难上加难了，意味着神学必须面对圣经的“实事”，意味着神学必须向自身敞开了更为本源的前提：与人全然相异的上帝自我言说的上帝之道。当巴特找到了更为正面的言说上帝之道的方法的时候，“辩证”这一带有克尔凯郭尔色彩的术语就彻底不用了。但是，辩证神学所坚持的加尔文宗的原则“惟有上帝的恩典”则一直延续到教义学神学时期。巴特的辩证神学与教义学神学的连续性在于实事和主题上的统一。

那么，何谓辩证神学的“辩证”呢？辩证神学的“辩证法”与黑格尔所使用的“辩证法”一词“对正题与反题的综合”和“对矛盾双方的片面性的扬弃”的意思正好相反。毋宁说它更接近于辩证法在古希腊的含义，也就是以陷于困境、不可解决而终的意思，中世纪的辩证法在诘问辩难的意义上保持了这个词的古典含义。正是在这一意义上，辩证神学与危机神学表达了同一内容，也就是人在迥然相异的上帝面前陷入不可避免且不可逾越之困境。辩证神学的辩证法也有一点接近于康德使用这一词时的含义，也就是可能性条件、限度和划界的意思。辩证神学的辩证根本不是黑格尔意义上的综合与扬弃，而是在克尔凯郭尔意义上的上帝与世界之间的断裂、有限性与无限性之间的无限的质的区别、直接理解和言说上帝的不可能性。克尔凯郭尔以个体性“悖论”的生存辩证法拒绝黑格尔的辩证法，拒绝精神能从人直接达到上帝，除非在恐惧与战栗中做出信仰的跳跃。当然，生存的辩证只是这里所说的辩证法的次要一面，即信仰的生存的危机和悖论性的一面，它从属于上帝启示本身的辩证结构，也就是作为隐秘地启示自身的上帝与人之间无限的质的区别。辩证法的实事就是上帝隐秘在他的启示之中。这就是对黑格尔在永恒与时间之间、无限与有限之间、圣灵与人的精神之间的综合与和解的拒斥，就是强调上帝在质上与人的全然

相异性和不可公度性。因此，辩证神学的辩证法诉求在人对上帝的不可认识的危机之中对上帝无限的信赖。[5]

因此，在辩证神学中，辩证法首先指的就是对全然相异者的接受。作为与人全然相异者的上帝其自我启示具有辩证结构（dialektische Struktur）：上帝的启示既是启示，又是隐秘；上帝既说“是”，也说“不”；既是恩典，也是审判；上帝的启示既在人的形式之中，也在人之外。上帝的恩典在上帝与世界的所有关系中自由地启示出来，并且这些启示并不是19世纪所说的完全“公开性”，而是隐秘的，是上帝的奥秘。尊重上帝启示的隐秘性意味着尊重上帝的奥秘与自由。辩证神学绝不是归正宗正统神学家那种简单的辩证法，即上帝的不可理解性在自我启示中成为可以理解的。不！巴特说，上帝即使在其启示中，也仍然是不可思议的。隐秘地启示自身的上帝是上帝启示本身的辩证性。巴特说，辩证神学所揭示的正是启示的辩证法而非别的什么辩证法。启示的辩证法首先是强调启示的上帝的隐秘性。通过道成肉身，上帝将自身隐秘在基督之中；通过十字架上的基督，不可见的上帝隐秘在人的罪恶中。上帝的启示的隐秘性是可理解的上帝之最不可理解之处。因此相应地，辩证神学的辩证法就是一种回应启示的辩证性的神学方法。

巴特说，“在上帝面前，人的思想变成辩证的。”神学就像是在画鸟的飞行一样困难，因为谈论上帝的人言永远无法捕捉活生生启示着的上帝之道。神学辩证法必须承认启示中的上帝永远是不可被客体化的主体。在我和作为绝对他者的上帝之间，在我的言语和上帝的话语之间，在我言说上帝和上帝之道对我所说的之间，在人的知识、概念和上帝的隐秘着的启示之间等，总之，在人与上帝之间有一个无限的质的区别。蒂利希曾经用中介神学来标志整个19世纪神学，辩证神学恰恰与整个19世纪神学针锋相对。辩证法既不综合二者，也不混淆双方。危机神学和辩证神学的名字本身就表明它们对调和的拒斥。

辩证地言说看起来正是一种“不可能的任务”，是神学的困境。神学所使用的概念和语言对于上帝启示的事件和行动总是不适宜的，但人又无法在概念之外进行思考，因此只有同时运用互相矛盾的一对概念，如有限性与无限性、可能性与不可能性、内在与超越、自律与他律等去描述上帝。辩证神学指出所有这些二元概念在言说上帝的不适

宜性，因此，辩证神学意味着神学的言说时刻注意到自己的限度，必须时刻进行自我批判，从上帝之道来不断修正自己的言说方式。

辩证神学的辩证的肯定和否定的方面同样被肯定下来，因此这里并不存在一种超验或先验的唯心论。辩证神学一方面意味着上帝的启示的辩证结构，另一方面意味着人的生存的辩证性。在人的经验中，喜与悲、爱与恨、善与恶、生与死、自由与必然、战争与和平等，这些都构成了生存的辩证性。在《今日的伦理问题》（1922）一文中巴特说，伦理问题关涉的不是道德规范，而是人的时间性生存的危机，其根本问题乃是生存的真理、负责行为的法则和意义。对于这些伦理学问题就必须返回上帝在我们的生存所引发的信仰的危机之中。巴特说："我们的境况的意义就是上帝不离弃我们，我们也不离开上帝。因为上帝自己且只是自己将其可能性给予了我们的生活，所以，对于我们来说，生活是如此地成为不可能的了。因为上帝对我们说'是'，所以生存的'不'在此如此地根本且无可回避。"[6] 克尔凯郭尔最为鲜明地表达了上帝在人的生存中所引发的生存辩证法。他把个体的生存单独地置于面对无限的上帝之前，在这一生活阶段之中，在这一极限情境之中，信仰还是绝望，这就是上帝呼召人作出决断的生存问题。生存的辩证和悖论不是在人自身的层面上出现的，而是在人面对着超出自身之外的东西，尤其是面对无限地超出自身之外的上帝时出现的。

对于受到克尔凯郭尔影响的生存哲学和生存神学来说，人的生存的辩证性有助于理解上帝的启示的辩证法。这不仅仅是一种类比，而是生存的辩证就在于上帝与人的生存的相遇中。本己的或本真的生存只在对辩证地启示自身的上帝的信仰之中。生存论上的经验不仅仅是在类比的意义上有助于人体验和理解上帝在十字架上的苦难，更根本的是，对十字架上复活的信仰为个体生存打开了一个自然历史之外的维度。上帝之道不是通过抽象的概念对我们的理智起作用的，上帝之道活生生地发生在信仰的生存之中。与生存神学不同，对于巴特来说，首要的是上帝的启示要求人的生存所作出的回应，也就是人的负责的行动。在生存悖论之处会有绝望的宿命论，但是，上帝进入到了人的生存之中，并克服了人对上帝的冷漠和不信赖。因此，不是生存论的辩证法，而是上帝启示的辩证性在人的生存中引起了生存危机，

并能亲自克服这种生存危机。这正是巴特的辩证神学不同于布尔特曼、戈嘉滕、蒂利希等人的生存神学之处。辩证神学落实在上帝的自由在人的生存以及人的世界中所造成的危机之上，而不是下降到生存论的辩证法的循环之中。强调生存辩证法的生存神学及其解释学循环，在巴特看来，其前理解仍然保留着浓重的现代神学的残余。

第二节　辩证神学运动

巴特的《〈罗马书〉释义》在德语世界的青年神学家之间掀起了一场辩证神学的革命，一场“新正统主义”的“上帝之道神学”革命。1920年图灵根牧师戈嘉滕出版了一本书《时代之间》（*Zwischen den Zeiten*），这本书的名字也被辩证神学用作他们的喉舌杂志的名称。因此也就有人把他们的神学派别称为“时代之间神学”，其含义与“危机神学”之类的标签大同小异。戈嘉滕说，时代之间是我们这一代人的命运，因为我们既不属于旧时代，也还不是新的时代。不过，恰好是这个充满危机的时代之间，对于追问上帝之道来说，是一个最为自由的空间。巴特的《〈罗马书〉释义》之所以能在最短的时间之内产生最具影响性的效果，那是因为那个“时代之间”已经为他准备好了聆听的耳朵和共鸣的情绪。

巴特在解释辩证神学派的形成时说，他们那一代年轻神学家一致认识到，必须超越所有当时的个体的、文化的、政治的期待，甚至是他们一度迷恋的老布鲁姆哈特的末世论的纯粹和绝对的未来性。他们必须抛弃任何来自人的宗教体验，而重返上帝的忠信（die Treue des Gottes）。（CD，II/1，634）早在1919年图灵根的塔姆巴赫会议上，巴特就已经吸引了大批德国和瑞士的青年神学家，其中包括图尼森、布龙纳、戈嘉滕、布尔特曼、梅茨等人。由于巴特出版了解经之作《〈罗马书〉释义》，戈嘉滕的文集《宗教决断》（*Die religiöse Entscheidung*，1921）则大谈克尔凯郭尔的哲学，他说：“只要我们处于时代之间，就必须首先在此做出决断。”而布龙纳的《体验、认识和信仰》（*Erlebnis*，*Erkenntnis und Glauben*，1921）更为系统地表述了辩证神学批判心理主义和历史主义的信仰主体性、坚持实事性（Sachlichkeit）即上帝之道的基本学说，因此，人们对青年辩证神

学运动最早的模糊可笑的印象就是解经家巴特、哲学家戈嘉滕与系统神学家布龙纳的三人帮。[7]

辩证神学的形成不仅有克尔凯郭尔和欧韦贝克这两个直接渊源，而且也和一个神学家有着密切的关系，他就是马堡大学的赫尔曼。赫尔曼是辩证神学的两个重要人物巴特和布尔特曼的老师。赫尔曼对历史主义的批判和对信仰的自律的强调是辩证神学的起源之一。赫尔曼强调信仰的自律就是信仰的自由，这是典型的自由神学主张。布尔特曼和海德格尔都认同这一观点。从赫尔曼这里开辟出两条路线，[8]巴特从赫尔曼那里继承的是上帝自我启示的上帝之道的思想，布尔特曼从赫尔曼那里继承的是信仰要落实在对上帝之道的宣道之上而不是“历史的耶稣”的思想。赫尔曼强调上帝的启示高于信仰的主体性，这一启示就是耶稣基督的上帝之道。1908年赫尔曼做了一个演讲“上帝对我们的启示”，是对上帝的启示的主权性的最好阐述。巴特继承了赫尔曼对启示的强调及其对历史主义的批判。1925年巴特在《按照赫尔曼的教义学原理学说》中坚持了赫尔曼的上帝自我启示的主权性原则，并以此批判他的个体信仰的思想：信仰就意味着对上帝之道的顺从，而不是个人信仰生存的决断和体验。赫尔曼批判当时自由神学的历史主义及其历史的耶稣，但是他的批判建立在信仰是信仰自身的基础的论断之上，也就是说，信仰的历史性在于宣道之中的耶稣基督之中，而不在于世界历史之中。1924年布尔特曼在《自由神学与青年神学运动》中表明他接受了赫尔曼从历史的耶稣转向宣道中的基督之路，也接受了信仰的基础在于生存论的信仰的思想，而这一点却是巴特极力反对的。赫尔曼的神学开辟出来的两条路线最终导致了辩证神学内部的分裂，巴特的教义学神学带出了巴特派，而布尔特曼的生存神学及神学解释学开出了布尔特曼派，这两派成为统治德国大半个世纪的神学主流。

巴特领导的辩证神学运动是一战的产物，是克尔凯郭尔、欧韦贝克、尼采和陀思妥耶夫斯基的果实，是一场德国青年神学运动，不久在法国也同样兴起了青年神学运动。在德国，辩证神学和“青年路德神学复兴”运动一起，成为20世纪神学变革的第一场声势浩大的神学革命，并以其摧枯拉朽的力量迅速从自由神学手中夺过领导权。但是，辩证神学并不是一个像后来的巴特派或布尔特曼学派那样的一个

神学学派，而是一场具有很大包容性的神学运动。巴特与布尔特曼的分歧一开始就存在于辩证神学派内部。巴特和他的挚友图尼森比较注重辩证的否定方面，即上帝与人之间无限的距离；而布尔特曼、布龙纳、戈嘉滕等都注重辩证的肯定方面，他们或者借助于海德格尔的存在主义哲学，或者借助于克尔凯郭尔的生存哲学，或者借助于马丁·布伯的“我与你”的位格主义的对话哲学，进一步发展了传统称之为神学人类学的思想。在辩证神学派中，布龙纳的旨趣在于与非基督徒、其他宗教以及哲学的对话，戈嘉滕的旨趣在于发展自己的神学人类学，布尔特曼的旨趣在于建立一种新的生存神学。可以说，从一开始辩证神学运动就包容了各种不同的目标，尽管他们有着批判19世纪神学尤其是自由神学的共同出发点。

从1926年开始，巴特已经显露出与其他人之间路线上的分歧了，《时代之间》的成员之间的争吵增多了。当巴特的《基督教教义学导论》（1927）出版时，除了图尼森之外的人几乎一致认为巴特背离了他们各自所理解的“辩证神学”。针对巴特的《上帝之道作为神学的任务》和《基督教教义学导论：上帝之道学说》，布龙纳写了《神学的其他任务》（1929），而他所谓的“其他任务”指的是“护教”的任务。戈嘉滕也写了一本《我信三一的上帝》（1926）和一篇论文《神学人类学问题》（1929），他的神学人类学（theologische Anthropologie）问题就是克尔凯郭尔式的问题。从这时看来，分歧仍然局限在对神学发展之路的不同认识上。

1932年《教会教义学》出版以后，巴特越来越意识到自己与其他人之间在神学立场上的真正分歧，越来越认识到他们的神学在政治神学上的问题的严重性。1933年巴特在《时代之间》第十一期上登载《告别》一文，正式宣布离开辩证神学。于是，他们共同创建的杂志《时代之间》停刊，而辩证神学遂告解体。[9] 《时代之间》停刊后，巴特与其挚友图尼森另创喉舌杂志《今日神学的生存》（*Theologische Existenz heute*）取而代之。辩证神学派解体后，布龙纳在英美神学界获得巨大的成功，布尔特曼及其学派在40—50年代成为德国神学界与巴特及其学派抗衡的力量，其势力远及英美，而戈嘉滕则在60年代通过“上帝之死神学”运动主将英国的考克斯（Harvey Cox）而声名远播，只有图尼森一直作为巴特终生不渝的支持者。

辩证神学的解体意味着巴特神学思想在《基督教教义学导论》的失败、与辩证神学同道的论争、纳粹的兴起三重背景之下发生了重大的变化。巴特在1932年出版的《教会教义学》第一卷中拒绝再将他与“辩证神学派”联系在一起。（CD，I/1，xi-xii）1933年10月巴特在哥本哈根演讲《第一诫作为神学公理》中宣称，我们必须重新聆听摩西十诫的第一诫（Das erste Gebot）：“除我以外，你不可有别的上帝”。在这篇演讲中，巴特严厉地批评了布尔特曼、布龙纳和戈嘉滕，认为他们是承认耶稣基督之外的权威的人类学和自然神学。[10] 巴特通过批评原辩证神学同道，来澄清自己的思想与他们的分歧和界线。当巴特与他原来的战友开始论战之时，也就是1933年辩证神学解体之时，也正是德国福音教会成立“日耳曼民族福音教会”而沦为纳粹工具之时，戈嘉滕就投身于支持日耳曼基督徒的运动之中。莅年，巴特与尼默勒成立了“德国认信教会”，令巴特吃惊的是，布尔特曼也参加了这一抵抗的教会。因为巴特按照布尔特曼神学的人类学和自由神学的立场推断他会在政治上倾向于支持纳粹。布尔特曼的抉择让巴特认识到自由神学的政治后果的复杂性。

巴特从辩证神学发展到其后来的教义学神学经历了十年的时间。在这10年间，除了教义学的探索之外，在与辩证神学同道的论争中，巴特慢慢地澄清了自己与他们的分歧，既找到了自己神学的根基，也找到了他们神学谬误的神学人类学的起源。考察巴特与布龙纳、戈嘉滕、布尔特曼之间的思想分歧，有助于理解巴特的思想发展，澄清其思想立场。

布龙纳与巴特这两位私交甚笃的朋友之间的分歧最早出现在对待施莱尔马赫的态度上。[11] 布龙纳在《神秘主义与上帝之道》（1924）把施莱尔马赫以及整个现代神学视为背离了上帝之道的同一性哲学和神秘主义，巴特颇为不满他对待施莱尔马赫的草率态度。后来二人的分歧主要在上帝的启示与人的自然认识之间的关系问题上。1934年布龙纳把他们之间的分歧写出了一本书《自然与恩典：与巴特商榷》（*Natur und Gnade* ）。在书中布龙纳举出《罗马书》1：19—20为证，阐明人能倾听上帝的启示正是基于人的存在在本质的形式上是一种理性的、位格的、负责的主体。巴特立即回击道，《不！答布龙纳》（Nein!）：除了上帝恩典的启示之外，没有其他的从人到上

帝之路。巴特说："从大约1916年开始，从我开始重新明显地发现我的神学研究的影响以及一战前自由政治神学的影响那时候开始，我对我们这一代神学家的任务的意见就是：我们必须一而再地将启示理解为恩典，将恩典理解为启示，并因此而摆脱所有真的和假的自然神学（theologia naruralis）。"

1935年布龙纳修正了《自然与恩典》一书，他坚持传统的自然启示与特殊启示即耶稣基督的双重启示观，坚持基于创世论在有限的人与无限的上帝之间给出了自然的关联。对于布龙纳基于创世论的自然神学，巴特要等到40年代写出他的《教会教义学》（第三卷）的创世论部分才给出彻底的批判。在书中，巴特非常精彩地解释了作为信仰实事的立约和创世之间的相互关系：创世作为立约的准备。巴特以其彻底的归正宗的气质坚持反对任何形式的自然神学或准自然神学，因为创世并不是如自然神学所理解的事实和事件，似乎存在着非信仰的自然启示可以通往上帝在基督身上的特殊启示。布龙纳以及自然神学引以为根据的《罗马书》那段话恰恰是表明，异教徒可以认信耶稣基督，而绝非他们也具有一般启示的知识的意思。

1941年布龙纳为了再次澄清自己的观点写了《启示与理性》一书，坚持认为对于信仰者而言，特殊启示前提下的一般启示乃是人的自由和责任的基础。巴特则坚持认为，一般启示只是为人而设立的前提，而绝非从上帝独一的自我启示出发。拥有一般启示的人既不为认识上帝而信赖上帝，也不为救赎自身而依赖上帝的恩典，因而，对顺从上帝之道的信仰而言，一般启示毫无意义。为什么布龙纳要特别强调理性和一般的启示呢？因为布龙纳清楚地看到了辩证神学在伦理上留下的空白，他试图在上帝之道的启示之上重建作为基督教伦理学基础的自然神学和神学人类学。然而，对于巴特来说，"神学伦理学"正如"神学人类学"一样，是一个可笑的神学分支学科。伦理学只能建立在对上帝之道的聆听之上，因此，伦理学就在于神学本身。伦理学只能建立在作为上帝的诫命的上帝之道之上，而不可能有其他的基础。

布龙纳认为上帝的一般启示作为前科学的精神领域与科学并不冲突，启示与理性并不冲突，启示作为上帝的诫命是可证明的。巴特在这一问题上激进地保持了一贯性和彻底性，他强调只有上帝在耶稣基督身上独一的特殊启示，没有其他的启示可以作为伦理学的根据。如

果我们不考虑巴特与布龙纳辩论的政治神学的背景的话，我们会认同尼布尔、拜里、麦奎利等所代表的流行意见，他们一致认为巴特虽然赢得了辩论上的胜利，但是布龙纳更有道理。但事实上，在当时的政治背景之下，巴特采取激进的论战方式对于表达他的思想内容来说完全是适宜的。人们总是假定神学的表述要像实证科学一样客观严谨，表达的方式要像外交家一样文质彬彬，这既误解了巴特神学的特质，也误解了神学本身的特质。神学与政治神学不可分的原因就在于，神学是对上帝在这个世界之中的启示自身的上帝之道的聆听、顺从和回应，聆听上帝之道而不是世界之道，这不意味着神学像科学一样脱离了生活世界，恰恰相反，它意味着“神学的人性”：它是世界之中和时代之中的神学。

如果说巴特与布龙纳的论战围绕的是恩典与自然、启示与理性的老问题的话，那么巴特与路德宗的戈嘉滕的分歧就在于对克尔凯郭尔的不同理解。如同布尔特曼那样，戈嘉滕也以克尔凯郭尔的生存辩证法来批判巴特的启示辩证法，把巴特的上帝之道的教义学神学视为一种新形而上学。戈嘉滕在1937年写了一本小册子《审判还是怀疑：与巴特论战》（*Gericht oder Skepsis*），正式与巴特决裂。[12] 在这本书中戈嘉滕严厉指责巴特自1928年以来日益加重的黑格尔主义的倾向，指责巴特背离了克尔凯郭尔的辩证神学的立场。在这本书中，这位特洛尔奇的弟子还批判巴特将上帝之道作为神学的任务；在他看来，神学的任务是建立一种回应人的主体性自律的现代性的神学人类学和历史神学。

作为辩证神学家的戈嘉滕独立于巴特发展出自己的辩证神学思想，他的思想与布龙纳、布尔特曼、蒂利希更为接近，他们都选择了克尔凯郭尔式的生存论哲学人类学之路。为了走出巴特的上帝之道的绝对主义之路，他们都强调上帝与人的位格的相遇。于是，布尔特曼吸收了海德格尔的存在主义哲学，布龙纳吸收了马丁·布伯的准存在主义哲学和对话哲学，戈嘉滕也吸收了埃伯纳（Ferdinand Ebner）的对话哲学和“我与你”的关系哲学。这些哲学对近代主体性哲学和德国唯心论进行了彻底的批判，在他们看来，这同样适用于对新教神学信仰主体性的批判。巴特认为，戈嘉滕、普茨瓦拉等以“我与你”的关系、关系神学、对话神学的方式谈论上帝与人之间的相遇，以及上帝

与耶稣基督之间的关系，因为他们无视上帝启示的隐秘性和认识上帝的非直接性，也混淆了上帝在耶稣基督中的人性与普通的人性之间的区别。（CD，I/1，170—173）

戈嘉滕是对巴特的《基督教教义学》批判最为严厉的人，他认为神学的真正任务不是上帝之道，而是发展一种适应于当代思潮的神学人类学，巴特的神学缺乏神学人类学的内容。巴特认为，戈嘉滕的人类学其实是"没有对人的理解的人类学"，因为离开了上帝，就不能理解人之为人。戈嘉滕关注对人的理解远远胜于对上帝的理解。和布尔特曼、蒂利希、普茨瓦拉一样，他的解释学的循环无非是上帝的存在与人的生存之间的相互关联（corelation），或者对话、相遇，其前理解无非是存在主义的哲学人类学，也就是一种自然神学，而不是基督论。（CD，I/1，126—131）

1932年戈嘉滕在《政治伦理学》（*Politische Ethik*）中用"我与你"的关系作为上帝律法的原型，重新阐发了路德宗的基本主题，即福音与律法的关系，解释了上帝律法与人的法之间的关系。但1934年戈嘉滕写的两篇文章《福音与民族性的统一？》（Die Einheit von Evangelium und Volkstum）和《民族律法就是上帝律法吗？》（Ist Volksgesetz Gottesgesetz）却显示出戈嘉滕已经背离了他自己对神圣的"你"和位格的"我"之间以及上帝的律法与自律的世界的道德习俗之间的断然区分，在上帝的律法中接纳了国家和民族的诉求，比如纳粹所代表的民意。戈嘉滕曾经一度支持"日耳曼基督徒"这个拥护纳粹的教会，留下了"日耳曼基督徒"的笔杆子的恶名，尽管他参加不过三个月就及时醒悟。巴特早就对戈嘉滕的神学人类学极为不满，因为巴特从一战的经验中深刻地认识到戈嘉滕的神学立场在政治上的巨大危险性，结果正在巴特的预料之中。巴特与戈嘉滕之间的分歧不能视为加尔文宗与路德宗的神学主题之间的分歧，也不在于理解克尔凯郭尔上的分歧，而在于政治神学上的分歧。在辩证神学派中，巴特对戈嘉滕是最不能接受的，不仅是在政治立场上，而且在神学上也如此。

布尔特曼是最早欢迎《〈罗马书〉释义》的新思想的神学家之一。[13] 但是，布尔特曼也认为哈纳克对巴特的批评不无道理，也就是说，不能简单地宣称作为"实事"的上帝之道，而且，必须进一步更为彻底地解释何谓实事，上帝之道如何与人的生存相遇。为此，既要

对新约中的宣道从原始基督教会的历史背景到宣道的神话形式进行彻底的批判，同时，也要对基督的复活的宣道的末世论进行生存论意义上的解释。这就是布尔特曼对辩证神学的推进：在巴特的辩证神学对自由神学的转折之上，对辩证神学本身进行了一次转折，也就是"生存论解释学的转折"。

布尔特曼对巴特的指责是巴特忽视了解释学问题，也就是上帝之道如何在人的生存中与人相遇的问题。巴特在《〈罗马书〉释义》第三版前言中回击了布尔特曼的解释学批评。巴特将布尔特曼的解释学原则视为以外在于上帝之道的标准进行的历史批判或形式批判，比如以历史文化背景、语文学的风格、生存论的哲学人类学、科学的世界观，等等。布尔特曼自以为是在上帝与人的相遇之中阐释上帝之道，但其上帝与人之间相互关联所依赖的是生存哲学，而不是上帝为人拣选自身的上帝之道。因此，布尔特曼才会对新约的神话语言比如末世论神话，施行解神话化，也就是进行生存论上的重新解释。巴特在《布尔特曼：一个理解他的尝试》（1952）中质问布尔特曼：新约的语言和信息是否应该按照现代科学的世界观理解为神话，是否应该按照被接受者的生存论经验来解释？也就是说，上帝之道是否首先在与人的生存的相遇之中加以理解？巴特显然对布尔特曼的解释学背后的神学基础比其本人有着更为清醒的认识。这个新马堡大师的确是老马堡大师（赫尔曼）的忠实学生。巴特说："布尔特曼曾经是，现在也是19世纪神学大传统的延续者，因此他也是带着新伪装的施莱尔马赫真诚的信徒。" [14] 巴特认为布尔特曼和戈嘉滕、蒂利希、朋霍费尔、莫尔特曼一样，他们的神学都源自于自由神学，尤其是19世纪神学传统的本源：施莱尔马赫的现代神学范式。

第三节　对自由神学及其神学人类学的批判：施莱尔马赫

巴特认为布尔特曼、戈嘉滕、蒂利希、朋霍费尔、莫尔特曼这些人的神学其实都源自于"19世纪神学教父"施莱尔马赫的现代神学范式。因此，批判施莱尔马赫的现代新教神学及其自由神学在19世纪末

和20世纪的发展是巴特神学一个非常重要的组成部分。巴特认为，基督教的敌人不是来自无神论，不是来自世俗化的世界，不是来自现代的科学世界观，不是来自时代的信仰状况，而是来自基督教自己，也就是来自作为宗教的基督教自己的神学。基督教要返回自己的根基之上，就要批判来自两个方面的错误：右面的自然神学和左面的自由神学。

自然神学和新教自由神学都建立在将启示变成为自然、将恩典变成为人的主体性能力的错误基础之上。因此，对于新教现代主义，必须强调上帝启示的神圣性；对于天主教自然神学，必须强调启示行动的自由和事件性。（CD，I/1，44）巴特对自然神学的批判的着眼点在于存在的类比，他对自由神学的批判的着眼点在于其人类学。对自然神学的批判要到他的《教会教义学》的创世论学说（1942—1951）那里才发挥得最为彻底，而对于自由神学的批判则从他1915年与自由神学决裂开始，一直延续到他的晚年。巴特终生都没有放弃对现代神学范式的批判，因为巴特在布尔特曼、朋霍费尔、蒂利希、莫尔特曼这几位20世纪神学领袖身上也看到了现代神学的残余及其危险。布尔特曼的“解神话化”和“生存神学”、戈嘉滕的“世俗化神学”、蒂利希的“文化神学”、朋霍费尔的“上帝之死神学”、莫尔特曼的“希望神学”乃是施莱尔马赫神学路线在20世纪的延续。巴特对新教神学的批判主要集中在施莱尔马赫和特洛尔奇身上，因为这两个人正是《〈罗马书〉释义》所批判的心理主义和历史主义的典型。

在1923—1924年哥廷根大学路德宗的神学系作加尔文宗神学教授的时候，巴特作了一个学期的施莱尔马赫讲座。巴特说，他自己的解释方式可是前无古人后无来者，在内容上至少也是比前人大大进步了。巴特的解释方式是从施莱尔马赫的各种布道辞开始，第二部分才依次是《论宗教》、《独白》、《圣诞节对话》、《神学研究简纲》、《解释学》和《基督信仰论》。这种方式可以更好地理解施莱尔马赫的神学风格和神学实践。巴特在《19世纪新教神学》中也用很大的篇幅研究施莱尔马赫，他承认自己这位立场上的死对头是一位“基督教神学中罕见的英雄”，是“新宗教改革的领袖”，[15] 是现代神学范式的开创者。[16] 虽然巴特并不同意施莱尔马赫的现代神学的立场，但是他依然承认他伟大的神学成就、历史影响和人性的魅力。

施莱尔马赫本人是一个活脱脱的现代人，一个自由主义思想家，一个人道主义者，[17] 但是，这就是他的问题所在。巴特说，他既想做一个地地道道的现代人，又想做一个地地道道的基督徒，而没有意识到这两者往往是不可得兼的。[18] 巴特的学徒之年曾是一个施莱尔马赫主义者，在刚踏上讲台之年又讲过施莱尔马赫，因此，他对施莱尔马赫在严厉的批判的同时也能报以最大的同情。当布龙纳在《神秘和道》（1924）中简单地把施莱尔马赫虔敬的信仰经验视为心理至上论或“神秘主义”的时候，巴特非常不满他把施莱尔马赫的神学粗暴地定位于神秘主义。[19] 而巴特本人对施莱尔马赫的批判主要落实在他的现代神学计划之上，考察它究竟在何种意义上背离了上帝之道。

施莱尔马赫匿名发表于18世纪末（1799）的《论宗教》是现代意义上第一本重要的宗教哲学著作：他完全放弃了传统神学的体例和风格，提出了宗教本质的新解释，他指出宗教的本质是内在的，而宗教只是其外在的表现形式而已。在第一版（1799年）中，施莱尔马赫将宗教的本质定义为一种对杂多又统一的宇宙直观的本能和情感，在第二版（1806年）中则以宗教情感取代了宇宙直观。将宗教从斯宾诺莎的形而上学和康德的道德中分离出来，确定宗教的本质，寻找宗教自律的根据，这是施莱尔马赫在《论宗教》中的事业，一种神学的自由主义的努力。

德国新教神学著名的护教士卡尔·海姆说，正是从施莱尔马赫的神学开始，神学的浪漫主义与神学中的启蒙主义才明显地区分并对立起来。施莱尔马赫拒绝源于英国“自然神论”的启蒙运动的理性神学，他认为宗教情感是人最高级的情感，是知识、行动和情感的统一。它不是科学的表达和最高的知识，而是对自然的整体性的宇宙意识，是思考世界的最独特的方式，是对无限和永恒者的情感体悟，是整个灵魂的升华。所有宗教都以宗教情感为本质，形而上学只是宗教中次要的东西，伦理道德的实践也并不是宗教的本质，哲学、道德和艺术只是它的分裂的形态而已，宗教概念、哲学知识和教义理论对于活生生的宗教情感体验来说都不是必要的。只有虔敬的情感才是宗教本体论的东西，它是人与上帝的直接关系，不是人们所漫画化了的主观情感和神秘主义的东西。（《论宗教》第二讲“论宗教的本质”）施莱尔马赫在《论宗教》中对宗教本质的界定是现代宗教自律的始作俑者。施莱

尔马赫的宗教浪漫主义神学终结了启蒙运动的自然神学和理性神学，终结了新教正统主义的超自然主义神学，也终结了理性与宗教之争。施莱尔马赫在基督教神学中实现了类似于康德的“哥白尼式的革命”，奠定了整个现代神学和宗教思想的基础。[20]

施莱尔马赫认为，只有具体的、各个不同的、具有丰富内容的实定宗教。基督教作为伦理一神论和目的论的宗教，其宗教情感是康德式的无条件的上帝律令下的道德性的。当然，上帝的律令是人自由的条件，而非束缚性的；其依赖感是希腊式的无限的以道德完满的上帝为目的的目的论的。（《论宗教》第五讲）不过，“回到康德去”的利奇尔学派一直强烈批评施莱尔马赫的主体体验主义神学不注重道德和历史的救赎论，过多地陷入一种浪漫美学的神秘主义的解释之中。

在施莱尔马赫看来，宗教除了虔敬（Frömmigkeit）不能有别的意思。在其晚期神学的《基督信仰论》（1822；1831）中施莱尔马赫重新界定了宗教情感：直接呈现于人之中的虔敬的宗教意识（das fromme Selbstbewusstseingefühl），也即有限者对无限者那种无限的绝对的依赖感（schlechtliches Abhängigkeit），也即那种对人与上帝的关系的意识。（第四节）施莱尔马赫在柏林大学的同事和政见上的对手黑格尔从一开始就讽刺他这种宗教虔敬意识，说它是主观主义的狂热情感，又说狗是最有依赖情感的。奥托的《论神圣》（1917）比任何人都更好地阐述施莱尔马赫的依赖感的含义。[21] 按照他的宗教情感理论，基督是具有完满的宗教意识的原型（Ur or Vorbildlichkeit）：没有基督就无法知道何谓完整的宗教意识。而罪就是尚未发展到那个高度的人的精神。在罪中，人倾向于灵魂沉溺于非上帝的意识之中。因此，“信仰学说的核心是基督中心论。”施莱尔马赫说，他的神学根植于保罗的上帝在基督里、约翰的道成肉身以及路德的良心的思想之中。（《基督信仰论》第九十四节）《基督信仰论》以对上帝绝对依赖感的宗教意识为出发点，第一次以宗教的本质、上帝的概念、信仰的本质等基本概念和基本原理为核心，建立了现代系统神学。这一现代神学体系是一种与传统截然不同的“做神学”的方式，它创造了一套新的神学语法和词汇。[22]《基督信仰论》并不是传统的神学，而是“信仰学说”（Glaubenlehre），各种基督教的教义和形而上学的思辨不过是虔敬情感的基督教式的心灵状态和语言表

达。（第十五—十九节）施莱尔马赫认为，每一种抽象的上帝属性其实都与人类的一种宗教情感紧密相连，比如上帝的公义对应人的良心。以此，施莱尔马赫以信仰学说取代了传统教义学体系，并提出了一套建构体系的完整的方法论。（第二十—三十一节）他认为，不仅基督论和三位一体的学说需要在历史中不断更新，而且整个教义学体系也都要不断更新，返回到基督教更为根本的基础（即宗教、信仰和上帝概念）上去。这就是施莱尔马赫的神学现代意识。施莱尔马赫为现代神学提供了基于历史批判法的现代解释学原则，他是现代解释学的奠基人。[23] 作为19世纪神学教父的施莱尔马赫为整个19世纪的现代神学提供了一个无所不包的神学范式，它是19、20世纪的自由神学思想之源。这就是为什么巴特特别把施莱尔马赫作为自己的主要批判对象的原因。

在20世纪头20年间，自由派神学仍然是神学的主流，利奇尔及其弟子们哈纳克、赫尔曼、海林、卡夫坦、卡滕布什、龚克尔、于利歇、泽贝格、施拉特等占据整个德国新教神学的舞台。魏尔豪森的旧约研究，于利歇的新约研究，哈纳克的教义史，赫尔曼的伦理学，特洛尔奇的宗教史等，这些代表了19世纪基督教神学的最高成就。自由神学由于一战的爆发而暴露出其自身在面对政治和战争上的巨大危机，可以说，19世纪神学以及整个19世纪都在1914—1918年的战争中终结了。[24] 20世纪神学是从自由神学的终结和辩证神学的兴起开始的。巴特领导的辩证神学运动，布尔特曼领导的新约神学的形式批判法，霍尔与阿尔陶斯领导的青年路德复兴（Luther-Renaissance）运动，最终从自由神学手中夺取了神学的领导权。[25] 巴特把自由神学的两巨擘他自己的老师哈纳克和特洛尔奇视为自由神学的代表，在1923年的时候他和哈纳克进行过针锋相对的论辩，而特洛尔奇是巴特从一开始就最不能认同的神学家。巴特终生保持了对19世纪神学以及自由神学，从施莱尔马赫到利奇尔，从哈纳克、赫尔曼到特洛尔奇的严厉批判态度。

利奇尔的自由神学派以康德主义的伦理学和对信仰的价值判断为出发点，批判哲学神学中自因的上帝、新教正统派的形而上学体系和黑格尔影响下的图宾根学派，它赞同施莱尔马赫的宗教体验观，但又批判他的绝对依赖感的主观性而代之以道德自由感。自由神学认为，

信仰的价值判断要基于历史事实判断，所以，它非常重视“历史的耶稣”的研究：“从教义中的基督走向历史上的耶稣”。自由神学晚期的宗教史学派的末世论和原始基督教的研究为20世纪的神学革命奠定了基础。自由派晚期像哈纳克和特洛尔奇的激进努力都试图但未能突破自由神学自身的局限。

哈纳克推进了对基督教的历史的解释，试图以原始福音的精神来克服基督教信仰在历史中的退化，尤其是最初的希腊化和神学概念化。哈纳克“教义史神学”的核心就是重建“原始主义”的“耶稣的福音”，清理基督教早期的教会史和教义史。哈纳克的1900年柏林大学演讲《基督教的本质》是一本自由神学的畅销书。在演讲中哈纳克批判施特劳斯以及整个19世纪的历史批评派，他认为所有传统的教义和基督论都是建立在原始福音和耶稣基督位格之上，建立在希腊式理论之上。[26] 但是，“基督教的本质”超乎这一切，基督教的本质就是耶稣本人传讲并活生生实践出来的原始福音。这一原始福音的价值的核心内容是：第一，上帝之国及其在人心中来临的末世论；第二，圣父上帝之爱与人的灵魂的无限价值（unendlichen Wertes der Menschenseele）的灵魂救赎论；第三，遵从上帝诫命的兄弟之爱与社会公义的社会伦理和社会福音论。当哈纳克将上帝之道的历史事件还原为这几条干瘪的价值的时候，除了自由主义洋洋自得的现代价值观之外，也就再没有基督教的什么东西了。

在《基督教的绝对性和宗教史》（1902）中，特洛尔奇以其“宗教史方法”批评了哈纳克规定基督教本质和价值的“教义学方法”（die dogmatische Methode）。[27] 他认为哈纳克的历史方法是观念史的方法，以他那种本质主义的方法并不能找到什么本质，因为对于在历史中的基督教来说，不存在什么本质。特洛尔奇认为“基督教的绝对性”在于其“宗教先验”。但是，这一先验目标只是历史中的高级有效性（Höchsgeltung），并不是绝对的有效性。哈纳克在1923年特洛尔奇的葬礼演讲中说：“他无可争议地是当今时代德意志的历史哲学家，是自黑格尔以后德国拥有过的最伟大的历史哲学家，因为他把观念史和社会史这两大思想领域结合起来了。”巴特在《〈罗马书〉释义》中嘲弄了特洛尔奇类似韦伯宗教社会学研究的“比较各大宗教文化及其兴衰存亡”的基督教文化史研究方案及其寻找“基督教的绝对性因

素”的研究动机。1914年特洛尔奇从柏林大学转到海德堡大学任“系统神学”教授。巴特说，这一有意无意的事件意味着，特洛尔奇已经被作为“系统神学家和现代神学的领袖”得到承认。

作为自由神学最后一位大师，特洛尔奇是现代神学路线的集大成者。曾为巴特的学生但不满巴特的神学的潘能伯格在《系统神学》中说：“特洛尔奇最终证明了，他是一个表述了20世纪神学真正的基础性的问题和任务的人。”[28] 刘小枫说：巴特的思想是神学的一把利锥，而特洛尔奇的思想是神学的一把钝锤。[29] 美国的新正统主义者尼布尔兄弟和朋霍费尔都试图沟通巴特和特洛尔奇二者。[30] 从特洛尔奇的私淑弟子蒂利希最后一次演讲“宗教史对于系统神学的意义”的标题就能显示出二者思想之间的亲近关系。特洛尔奇的“宗教史神学”最卓绝的努力就是，试图将无条件的“宗教先验”与历史主义结合起来，“通过历史克服历史”（Geschichte durch Geschichte überwinden）。在《历史主义及其问题》（1922）和《历史主义及其克服》（1924）中，特洛尔奇一方面在基督教研究中引进历史主义，使基督教直面历史主义和文化相对主义的冲击和挑战，另一方面他要以基督教的绝对性赋予历史以目的和意义，批判历史主义哲学，捍卫基督教的价值独特性，克服历史主义给基督教带来的巨大危机。然而，正如巴特所指出的那样，如果不从原历史的上帝之道去理解上帝与人之间的历史的话，就无法克服历史主义自身的危机，也无法抵御历史主义对基督教的彻底摧毁。特洛尔奇本人就是最好的例证。

特洛尔奇的《基督教会和社团的社会学说》（中文译为“基督教社会思想史”，1912）是其宗教史神学的代表作。[31] 特洛尔奇说：“没有教会，没有教派，没有现成的救赎奇迹和末世论的紧张心态，只有个人与上帝的直接合一和内在性，只有信徒间纯然精神和心灵的联系，显然这里根本不可能有社会哲学。宗教信仰的内在性完全回避了一切社会、政治问题，一切现实使命。”[32] 在《基督教会和社团的社会学说》这本经典著作中，特洛尔奇结合了社会史和观念史的分析，梳理了从原始基督教到早期大公教会、中世纪的大公教会，从近代的宗教改革（前期老新教和后期新新教）到现代社会的兴起的1800多年的基督教社会史，从基督教教会处理自身与社会的关系的态度，从以自然法建立起来的“神圣与世俗”的关系，区分出不同的社团

类型及其观念类型：大教会，小教派，神秘主义和狂热派。他的分析留给20世纪一个悬而未决的问题：基督教社团如何在保持自己作为基督共同体的前提下，以一个社会团体的方式进入后现代的世界？特洛尔奇的问题不仅仅是一个教会论的问题，而且还是一个“教会社会学”的问题。巴特与朋霍费尔、莫尔特曼的教会论对此做出了不同的回答，巴特对特洛尔奇的问题的回应详见本书第十二章论“教会论和政治神学”部分。从根本上来说，巴特拒绝特洛尔奇要求教会适应现代化的社会学分析路线，这样只会使教会在世界之中失去自身的使命、方向、根基和活力，沦为一种世俗组织而已。巴特从教会作为和解的基督暂时的代理要不断自我更新来阐明教会在社会中的位置，为基督教会的自由奠定了来自上帝之道的基础。

---

[1] Martin Rumscheidt, *Revelation and Theology: an Analysis of the Barth-Harnack Correspondence of 1923* , Cambridge University Press, 1972.

[2] Rudorf Bultmann, *Glauben und Verstehen I* , Tübingen, 1933，S1—25.

[3] Jürgen Moltmann, Hg., *Anfaenge der dialektischen Theologie I* ，München，1962，S323.　莫尔特曼主编的《辩证神学的开端》第一卷主要收录了巴特及其弟弟海因利希、布龙纳的文本。巴特认为海因利希的哲学是非信仰的自然神学，海因利希认为他的神学是独断论，兄弟之间因立场不同而失和。《辩证神学的开端》第二卷收录的是一组当时《时代之间》的布尔特曼、戈嘉滕和图尼森的文本，它不仅记载了辩证神学的形成和鼎盛，也记载了辩证神学的思想分歧以及最终解体的过程。

[4] Karl Barth, "Das Wort Gottes als Aufgabe der theologie", in *Anfänge der dialektischen Theologie* , Hg. von Jürgen Moltmann, München, Chr. Kaiser Verlag, 1962, S197—218.

[5] Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909—1936* , Oxford, New York: Clarendon Press, Oxford University Press, 1995.

[6] Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man* , Trans by Douglas Horton, Grand Rapids, 1935, P. 167、169.

[7] James M. Robison, ed. *The Beginnings of Dialectical Theology* , Louisville: John Knox Press, 1968.

[8] Wolfhart Pannenberg, *Problemgeschichte der neueren evangelischen*

Theologie in Deutschland: von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich , Göttingen: Vandenhoek und Ruprecht Verlag, 1997, S161—167.

[9] Christof Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der Dialektischen Theologie: Zur Frage der natürlichen Theologie* , Tübingen, 1976. Walter Fürst, *Die dialektische Theologie in Scheidung und Bewährung:* 1933—1936, München, 1966.

[10] Karl Barth, "Das erste Gebot als das theologische Axiom", *Theologische Fragen und Antworten: Gesammelte Vorträge* , Zürich: Zollikon Verlag, 1957, S135—142.

[11] 布龙纳与巴特同为瑞士人，同为归正宗，同是辩证神学运动最有才华的领袖，他以其通俗易懂、思想平衡的对话风格而为英美神学界所推崇。布龙纳晚年的三卷本《教义学》（1950—1960）与阿尔陶斯的《基督教真理》（1947—1948）和蒂利希的《系统神学》（1951—1963）同为新教系统神学最重要的著作。参见Paul K. Jewett, *Emil Brunner's Concept of Revelation* , London: James Clarke & Company，1954. *Emil Brunner* , Chicago：Inter Vatsity Press, 1961.

[12] P. Lange, *Konkrete Theologie?: Karl Barth und Friedrich Gogar-ten "Zwischen den Zeiten" (1922—1933)* , Zürich，1972.

[13] 巴特与布尔特曼私交甚笃，这两位开宗立派的神学人物，尽管在神学理念上有许多针锋相对之处，但二者彼此之间都很敬重对方：一个是教义学大师，一个是新约神学和神学解释学大师；一个是抵抗纳粹的教会领袖，一个是书斋中博学的学者。关于巴特和布尔特曼两大神学家思想的冲突并不是本书所要完成的任务，后来也有许多神学家（如云格尔、梯利克等）试图整合巴特的教义学体系和布尔特曼的解释学方法。Gustav Wingren, *Theology in Conflict: Nygren, Barth, Bultmann* , Edinburgh: T & T Clark, 1958.

[14] Karl Barth, "Concluding Unscientific Postscription on Schleiermacher", *The Theology of Schleiermacher* , ed. by Dietrich Ritschl，trans. by Geoffrey Bromiley，Edinburg: T. & T. Clark，1982，P. 270.

[15] Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* , Zürich，Evangelischer Verlag, 1952. *Protestant Theology in the Nineteenth Century* , SCM Press, 1973，PP. 425—473.

[16] 19世纪神学教父施莱尔马赫完成了基督教神学的现代化重建，他的神学范式对整个19世纪的神学都有决定性的影响：霍夫曼领导的爱尔兰根学派整个处于施莱尔马赫的影响之下；中介神学的主将多是施莱尔马赫的弟

子和崇拜者，如吕克（Fridich Lüke）、施韦策、退斯滕（August Twesten）、布雷克（Friedrich Bleek）、尼施（Carl Immanuel Nitsch）；其他的施莱尔马赫主义者还有柏林大学的德维特（Wihelm de Wette）和内安德尔（August Neander）、圣经学家贝克、哈尔姆斯（Claus Harms）、略厄（Wilhelm Löhe）、维尔玛（August Wilmar）等。狄尔泰和特洛尔奇都是施莱尔马赫的思想传人，狄尔泰为施莱尔马赫写了一本无可替代的经典传记。当然，即使在当时，柏林大学的黑格尔及其弟子们施特劳斯、鲍威尔、费尔巴哈等都猛烈地批判施莱尔马赫；思辨神学家如缪勒（Julius Müller）、多尔纳（Isaak Dorner）、罗特（Richard Rothe）等也尖锐地批评他；托鲁克（Friedrich Tholuck）和亨斯滕贝格也批评他；接着是强大的利奇尔派的自由神学以伦理的救赎和耶稣的道德理想批判施莱尔马赫的美学神秘主义；接着又成了新崛起的辩证神学批判的靶子。

[17] 施莱尔马赫在信仰宣言《独白》（Monoloques，1800）中说，他相信自由，无限的人性，意志和教育，激情和品德，友谊和道德责任感，伟大的传统等。施莱尔马赫非常喜欢浪漫派诺瓦利斯式对基督的爱，他在《圣诞节对话》（1805）中以母爱中儿童的天真无邪比喻基督徒在基督之爱中的新生，以此阐明圣诞节的意义。施莱尔马赫渊博的学识从其三十卷柏林版的《施莱尔马赫全集》可见一斑。施莱尔马赫是柏拉图著作的德译者，“现代柏拉图研究”的开创者。施莱尔马赫的《辩证法》（1811）显示出他对作为对话的艺术的辩证法的精通。显然，像他这样充满现代感的人很难将其才智限制在单纯的神学领域。他将伦理学、宗教哲学、心理学、历史学和比较宗教学都引入到他的信仰学说体系之中，为19世纪的宗教哲学、宗教现象学、宗教心理学、基督教历史学等打开了新的开端。施莱尔马赫对斯宾诺莎和康德的热爱众所周知，他认为最深层的哲学与最深层的宗教情感相一致。施莱尔马赫也是现代教育的先驱，受洪堡特的邀请，他成为新立柏林大学神学院的创建者和首任院长（1810—1834）。在当时，施莱尔马赫作为一个现代人比他作为一个牧师或神学家更为人推崇。施莱尔马赫的宗教情感论对所有基督徒都有一种路德因信称义式的直指人心，不外求权威的自由。

[18] J. O. Duke & R. F. Streetman，eds., *Barth and Schleiermacher: Beyond the Impasse?* Philadelpia: Fortress Press, 1988. Hans Urs von Balthasar: *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation*，Trans. Edward T. Oakes，San Francisco: Ignatius Press, 1992，PP. 199—206.

[19] 布龙纳指责施莱尔马赫把十字架上的受难和复活都变成了人的宗教情感体验，简直使宗教体验成为圣经、教会传统、理性之外的第四种神学传统了，上帝之道被近乎神秘主义的宗教体验彻底遗忘了。Emil Brunner,

Die Mystik und das Wort: Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichen Glauben , Tübingen: J. C. B. Mohr, 1924. 与“上帝之道”神学有很深渊源，并作为50年代新“历史的耶稣”运动先驱的一代神学宗师克勒（Martin Kähler，1835—1912），在其《19世纪新教教义史讲座》中概括了施莱尔马赫的三大贡献：“宗教生活相对于科学和道德的自立性；基督位格在整个基督教中的绝对中心的地位；以实定宗教克服宗教唯心主义，强调宗教的实质乃是神秘。”Friedrich Wilheim Kantzenbach, *Schleiermacher* , Rowohlt Taschenbuch Verlag, Hamburg，1967，S159. 但是，在布龙纳看来，现代神学范式这三大原则每一个都错失了作为神学任务的上帝之道。

[20] Keith W. Clements, ed., *Friedrich Schleiermacher: Pioneer of Modern Theology* , Minneapolis: Fortress Press, 1987.

[21] 参见奥托：《论神圣》，成穷，周邦宪译，四川人民出版社，1995。

[22] 参见士莱马赫（施莱尔马赫）：《宗教与敬虔》，谢扶雅译，1967年，香港：基督教文艺出版社。

[23] Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutics: The Handwritten Manuscripts* , ed. Heinz Kimmerle, trans. James Duke & Jack Forstman, Missoula: Scholar Press, 1977.

[24] Karl Barth, *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert* , Zürich, Zollikon, 1957，S6.

[25] 霍尔将图宾根学派的宗教史的方法和对路德的回归完美地结合起来，并以路德因信称义和返回圣经的虔敬和信仰的激情批判旧宗教史。在他对东方的希腊教会史的权威的研究中，希腊教会的僧侣修道制度下圣徒的苦修、殉道者的不畏迫害的牺牲精神、虔敬忏悔的信仰神秘主义的激情，这些都既与原始基督教的福音精神息息相通，又与路德宗教改革的精神薪火相传。阿尔陶斯是路德神学的领袖，他的路德研究是20世纪神学的经典，参见阿尔陶斯：《路德的神学》，段琦，孙善玲译，译林出版社，1998。*The Theology of Martin Luther:* trans. by Robert Schultz, Philadephia: Fortress Press, 1966.

[26] Adolf Harnack, *Das Wesen des Christentums. Mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann* , Hamburg/München, 1964, S18.

[27] Ernst Troeltsch, *Die Absoluteheit des Christentums und die Religionsgeschichte* , Hamburg/München, 1969, S20.

[28] Wolfhart Pannenberg, "Erwaegungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte", *Grundfragen systematische Theologie* , Göttingen:

Vandenhöck & Rupprecht, 1967（S252—295）, S. 253. Karl Ernst Apfelbacher, "Ernst Troeltsch", *Klassiker der Theologie II* , Hg. von H. Fries & G. Kretschmar, Darmstadt: C. H. Beck, 1983, S241—251. 以潘能伯格和伦德托尔夫（Trutz Rendtorff）为首，阿普菲巴歇尔（Karl-Ernst Apfelbacher）、格拉夫（F. W. Graf）、克勒（Walther Köhler）、本茨（Ernst Benz）、鲁（Urich Ruh）等共同推动了"特洛尔奇的复兴"（Troeltsch-Wiederbelebung）。伦德托尔夫说："特洛尔奇不是站在19世纪的终点，而是站在20世纪的开端。"Trutz Rendtorff, "Ernst Troeltsch", *Theologen des Protestantismus im 19 Jahrhundert* , Bd2, Hg. von Martin Greschat. Stuttgart: Urban, 1978 (272—287), S. 286—287.

[29] 刘小枫："导言"，载于特洛尔奇：《基督教理论与现代》，香港：汉语基督教文化研究所，1998，lxi。"特洛尔奇的'现代'理解及其神学意识"，《基督教文化评论》，第六期，PP. 187—231、190。

[30] Winfried Groll, *Ernst Troeltsch und Karl Barth: Kontinuitaet im Wiederspruch* , München, 1976. Thomas Ogletree, *Christian Faith and History: a Critical Comparison of Ernst Troeltsch and Karl Barth* , New York: Obingdon Press, 1965.

[31] 特尔慈（特洛尔奇）：《基督教社会思想史》（基督教教会和社团的社会学说），戴盛虞，赵振嵩译，基督教辅侨出版社，1960。

[32] 特洛尔奇：《基督教理论与现代》，香港：汉语基督教文化研究所，1998，P. 306。

第三部分　启示的上帝：上帝之道和三位一体论

第六章　走向教义学神学

第一节　教义学神学的新开端：《哥廷根教义学》

巴特以《〈罗马书〉释义》的辩证神学终结了从施莱尔马赫开端到特洛尔奇为止的整个现代神学。但是，辩证神学本身也只是新神学的开端，如何在这个开端的新方向上重建新的神学体系，这是巴特所面临的紧迫而重要的任务。为此，巴特经历了10余年的探索，直到《教会教义学》（1932）的出版，才标志着他找到了重建20世纪新神学的样式，这就是巴特的教义学神学。

巴特的教义学神学的开端是从上帝之道作为辩证神学的任务向以教义学的方式展示上帝之道的过渡。巴特在《〈罗马书〉释义》（第二版）同时期的文章中表述了他的“上帝之道”的主题，尤其在与哈纳克的争论中，巴特坚持认为神学的任务决不是科学的神学，而是上帝之道；圣经所见证的上帝之道（Logos）高于神学和宗教的人言（Lalia）。一般都接受巴尔塔萨的见解，认为巴特在《安瑟伦书》之前都处于辩证神学的阶段，因为巴特直到1933年才正式与辩证神学运动决裂。但是，随着《巴特全集》的出版，随着《哥廷根教义学》的出版，人们能更准确地理解巴特思想的发展进程。1924年的《哥廷根教义学》（*Göttingen Dogmatik*，1924）[1] 现在看起来已经朝向教义学迈出探索性的一步。

在《哥廷根教义学》中，巴特将上帝之道第一次系统地阐述出来。巴特的教义学之旅一共经过了三个阶段：最早的便是最近才出版的《哥廷根教义学》，也即《教义学导论》，这本讲稿贯彻了归正宗教义学的精神；然后是在明斯特大学期间出版的《基督教教义学纲要》（*Die christliche Dogmatik im Entwurf*，1926），只出版了计划三卷中的第一卷《上帝之道学说：基督教教义学导论》（*Die Lehre vom Worte Gottes*，*Prolegomena zur Christlichen Dogmatik*）[2]，虽然遭到了一致的批评，巴特自己也甚为不满，但它在神学界仍有一定的影

响；最后是在波恩大学开始写的《教会教义学》（1931），这是一场漫长的上帝与人的对话，是20世纪的“神学大全”（summa theologica），直到1968年12月10日他在巴塞尔去世，巴特仍然没有完成这部著作。[3]

巴特的第一个教义学《哥廷根教义学》时期，是他第一次走上大学讲台。他在路德宗的神学系里做惟一的归正宗神学教授，系里指定他讲授归正宗教义学。对于选择哥廷根大学做神学教授，拉加茨并不赞同他的选择，但事实上这份教授职业为他发展自己的思想提供了一个契机，巴特正是在讲授加尔文宗的教义学中找到了自己新的神学之路。巴特从海德堡教义问答和日内瓦教义问答讲起，讲到归正宗正统神学家加尔文的预选论和茨温利的神意说，最后讲到施莱尔马赫。在一开始，在给挚友图尼森的信中巴特写道，他恐怕自己难以胜任大学教学工作。但是，巴特以他一贯的勤奋开始了新的钻研，尤其是对他自己所属的加尔文宗（或归正宗）的正统神学传统和19世纪神学。黑培（Heinrich Heppe）编辑的16世纪至19世纪枯燥的《归正宗教义学》（*Die Dogmatik der evangelischerformierten Kirche*，1861）成了他主要的参考书。黑培将加尔文宗的圣经原则定义为“信仰的类比”（analogiafidei）的解经学和解释学，这一点对巴特的启发很大。正是在讲授加尔文宗教义学之中，巴特发现了归正宗的伟大，他将按照归正宗的教义学传统建构自己新的教义学神学。

巴特在《〈罗马书〉释义》中并未显明其归正宗立场，虽然加尔文的“有限不能认识无限”的原则在其思想中占有很重要的位置。直到哥廷根大学任教时期，他才开始称归正宗传统的神学家为“我们的教父”（Unser Vater）。他这一时期所写的两篇文章《归正宗教会的教义学任务》和《归正宗教会的圣经原则》毋宁叫做“归正宗颂赞”。加尔文宗之所以叫做归正宗，其“归正”就是复归到“上帝之道”的正道之上。巴特对“归正宗复兴”居功至伟，他为加尔文研究贡献了一本《加尔文神学》，他自己也常常被人视为一个“极端加尔文主义者”。[4]在《归正宗教会的教义学任务》（1923）中，巴特盛赞归正宗尤其是加尔文和茨温利的教义学遗产，并为教义学在今天的作用辩护。这篇文章是巴特转入积极正面的教义学神学阶段的先声。归正宗的首要的原则就是“圣经原则”（sola scriptura/Die Schriftprinzip），即“遵从

圣经中的上帝之道”（verbum divinum）。巴特说，应该将这个第一性的公理写出第二性的教义学。只有在这个基础之上，才能建立起教义学。

基于归正宗的传统原则，巴特在《教会教义学》和《教义学纲要》中都区分了上帝之道的教理（Dogma）和教会所宣讲的教义（Dogmatik）。教会教义是对上帝之道的教理在历史中的、不可缺少的集体性的认信，它如果失去了在历史之中回应教理的能力和使命，就会沦为教条和教条主义；而上帝之道的教理是信仰的根基，对具体的教会教义进行原则上的矫正。因此，教会教义学的根基不是教条信经，而是上帝之道的教理。对于巴特来说，“教会教义学”只能是归正宗的教义学，它不是天主教、东正教的，也不是福音派路德宗或安立甘宗的教义学，这是因为只有归正宗才明确了教理与教义的区分，才认真对待了作为上帝之道的圣经和作为阐发上帝之道的教义学，只有归正宗才真正地将神学视为教会的学科。

巴特认为归正宗神学传统具有五大特点：基础神学中的形式主义，即不是自在的上帝之道（verbum divinum），而是上帝之道的宣道（praedicatio verbi divini）作为所有教义的基础；惟有上帝的荣耀（Deo soli gloria），即上帝与人的关系中的上帝的优先性，以及有限不能是无限（finitum non est capax infiniti）；上帝论中的上帝的自由、主体性和上帝的威严；在基督论中，位格作为上帝的恩典从上到下的行动（vita hominis Christiani）；兼顾信仰与呼召、律法、顺从，宗教与伦理，依照上帝之道生活（vivre selon la parole de Dieu）。这些特点其实也正是巴特的《教会教义学》的基本要义。

当然，巴特远远超出了加尔文宗的狭隘性和宗派性。首先，巴特说过，尽管他是归正宗的，但他希望其中不包括归正宗的自然神学这部分。其次，巴特还批评归正宗将圣经简化为教义学、将教义学化减为教条的致命的危险。再次，巴特认为归正宗将加尔文学说中本来并非核心位置的预选论置于中心是错误的。此外，预选论也不是强硬的预定论。再次，巴特还批评了归正宗分裂上帝与人之间契约的“作为与恩典二分法”，分裂启示的“自然与恩典二分法”。归正宗的双重预选论的前提乃是上帝与人之间不可分割分裂的“契约”，即旧约、新约的“约”，这意味着上帝与人之间的永恒的立约关系，不管在堕落之前

后，也不管在生前死后。最后，巴特严厉地批评了归正宗传统的傲慢、强硬与保守的风格，在其中恩典越来越少了。虽然如此，巴特还是坚定地说，我们必须倾听他们，与他们一起，并跟随他们思考，因为他们就是“我们的父兄”。正是基于对加尔文宗的优点和局限的深刻认识，巴特发展出了他的第一部教义学。

巴特不仅熟悉了加尔文宗的教义学，他在路德宗的哥廷根大学神学系也得以有机会熟悉信义宗的教义学传统，施密德（Heinrich Schmid）编的《信义宗教义学》（*Die Dogmatik der evangellischlutherischen Kirche*，1858）是他最重要的参考书。加尔文宗的巴特在许多方面对信义宗教义学持批判态度是很好理解的，这绝不仅仅是由于信义宗神学学院化倾向太强，与巴特的风格相左。巴特首先对信义宗的基本原则“因信称义”持批判态度，因为基督教教义学和基督教神学的中心只有一个，那就是自我启示之中的上帝。任何一条特殊的教义，包括因信称义的称义论以及加尔文宗的预选论，都不能成为教义学的核心。路德的“惟信”和“因信称义”的教义为施莱尔马赫在《宗教谈》和《基督信仰论》中的人性的宗教概念埋下了种子。其次，路德的因信称义的称义论必须由加尔文的恩典预选论教义来补充；信义宗只强调信仰，它也必须由归正宗兼顾信仰（Glaube）与顺从（Gehorsam）来补充，因为上帝不仅审判罪人，也给义人恩典和赦罪；上帝不仅使人称义，而且也要求人过成圣的顺从生活。再次，巴特批评信义宗在预选论上的关于上帝意志的前因后果二分法，而归正宗则能把拣选完全放在上帝手中，以显明上帝恩典的自由。再次，信义宗在基督论上重视上帝启示的结果，即三位一体的共同体，这一点也必须由加尔文宗的教义加以补充，因为归正宗更重视上帝的启示行动和上帝的自由恩典。再次，路德的“十字架神学”是对天主教的“荣耀神学”的矫枉过正，因此，必须用加尔文的“惟有上帝的荣耀”加以矫正。这是一种新的荣耀神学，它基于对上帝之道的信仰、顺从和感恩。最后，信义宗在末世论上有把复活精神化的倾向，而归正宗则坚守肉身复活的立场。尽管如此，巴特还是从路德宗和加尔文宗各自的教义学中学到了对他构建自己的教义学所必需的素材。由归正宗教义学上溯，巴特夜以继日地钻研宗教改革时期神学、中世纪神学乃至教父神学。这个被哈纳克称之为“最鄙视学院神学的人”在登上了大学讲

坛之后以出人意料的态度钻研起整个基督教的教义学传统。当然，这不是出于学术的压力，而是出于巴特神学思想的探索。

《哥廷根教义学》的写作延续了《〈罗马书〉释义》写作时“发现者的愉悦”，因为他发现了自己归正宗正统神学和宗教改革正统神学的传统。《哥廷根教义学》最初曾以加尔文的《基督教要义》（*Institutio religionis christianae*）为题未果。加尔文在其《基督教要义》中开篇就说，这本书是上帝之道给我们的教导的总汇。这就是巴特为什么要采用加尔文著作的名称的原因。《哥廷根教义学》的“教义学导论”开宗明义，教义学的定义是“对上帝之道的科学的反思”，而非关于“上帝”的科学。（§1）巴特认为，上帝在耶稣基督身上启示出来的上帝之道是一个“原历史的事件”（ein urgeschichtliche Ereignis）。正如巴特在《从施莱尔马赫到利奇尔神学中的上帝之道》一文中所说，教义学惟一的主题只能是上帝之道，而不是施莱尔马赫的“虔敬的意识”、赫尔曼的“内在生活”、弗兰克的“重生的经验”、施韦策的“福音教会的信仰经验”、特洛尔奇的“三重启示”、施拉特的“上帝对所有存在的关系”等。只有在维尔玛、缪勒、多尔纳，尤其是科尔布吕格那里，上帝之道才被给予了应有的地位，神学才避免了无家可归的窘境。巴特在“教义学导论”惟一的任务就是确定教义学的主题：上帝之道。巴特在巴塞尔大学最后的讲座《福音神学导论》（1962）中说，他自己毕生的事业就是“上帝之道神学”（Worttheologie）。

巴特在“教义学导论”中为基督教神学确立了一系列根本的原则。在古典时代，教义学一般都没有导论，教义学导论是施莱尔马赫的科学的神学的现代革命以来的做法，相当于通常所说的“宗教哲学”。巴特认为，教义学可不是小孩的游戏，而是充满了各种危险和冒险。因为，言说上帝永远是悬隔在教义学头上的德莫克利斯之剑。教义学不是关于上帝的科学，也不是关于宗教和信仰的科学，而是关于宣道及其反思的科学。因此，它的实践的目标要远远高于其理论认识的兴趣。教会的宣道就是教义学的起点和归宿。（§2）这也就是说，教义学要为教会的上帝之道在人言中的宣道实践服务。所有的基督教的宣道都是对上帝的不可理解性的认识，所有的宣道都基于罪、苦和死的现实性，所有的宣道都坚持基督位格的神秘，并反对对基督人性的意

识形态的解释。教会“敢于”言说上帝，因为上帝“已经”先言说了自身。教会的人言基于上帝已说出的上帝之道。（§3）圣经见证的乃是“上帝之言”（Deus dixit），而非上帝。正如加尔文所言，圣经的见证启示乃是隐秘的上帝的自我见证。“上帝之言”意味着隐秘着的启示，意味着此时此地的启示，意味着历史中的启示，意味着独一的主体，意味着启示出的上帝之道。（§3/III）教会的宣讲基于上帝的命令和许可。教会的宣道以“恐惧和战栗”承认上帝是圣经见证的和他们宣道的惟一主体。基督教教会的宣道就是一种简要的教义学。教义学既要在宣道之下，服务于它，因为它是上帝之道的宣讲；又要在它之上，反思、检验并修正、克服教会的宣道，因为它毕竟是人言。这是教义学的责任和使命。（§11，14）教义学必须从自身的实质内容出发，不必另立新的原则和形式。教义必须超越单纯的基督徒谈论上帝的虔敬的说教话语，而达到人言和人的思想的界限，达到辨证的界线上，通往人言的异质性即上帝之道，这时人言就不再束缚于自身之中。（§12/II）

1924年的《哥廷根教义学》突破1921年的《〈罗马书〉释义》之处在于，以“上帝之道”和“三位一体”为核心正面建构基督教神学。《哥廷根教义学》共七章三十八节，每章分几节，每节前有概要，这是教义学传统的形式。整个教义学分为两大部分，即向内的上帝（ad intra）和向外的上帝（ad extra）。前者是关于上帝的启示和属性的，后者包括创世论、和解论和救赎论。《哥廷根教义学》头三章讲何谓上帝之道，即上帝之道的三种形式。接下去的四章里，巴特按照传统教义学的内容分别讲上帝论、人类学、和解论、救赎论（即末世论）。[5] 传统教义学一般都将狭义的上帝论或神性论放在三一论的前面，巴特现在这样的安排是为了表明上帝启示的核心位置。上帝之道的三种形式是作为启示的上帝之道，作为圣经的上帝和教会的上帝之道和作为教会宣道的上帝之道，上帝之道的三种形式类比于上帝启示本身的三位一体，云格尔认为上帝的启示行动之间的类比和呼应，这就是巴特神学的核心主题。

1924年5月24日，巴特写给图尼森的信表明，他已经找到了解决建构基督教神学的钥匙，即“将三位一体理解为上帝在其启示中不可分割的主体性问题”。巴特说，如果不能拿到他手里这把钥匙的话，

那么从他这里就什么也拿不到。这种三一论一定是“内在的三一论”（die immanente Trinität），而不可能是“救恩行动的三一论”（die ökonomische Trinität）。存在的三一论或内在的三一论意味着上帝是启示者、被启示者和启示的行动本身。上帝启示的三一论是基督教所有教义的教义，是基督教恒久的经典公式。三一论应该是教义学的导论，而不应该像施莱尔马赫在《基督信仰论》那样将其放在教义学的结尾。巴特说，自梅兰希顿以来，经虔敬主义和理性主义，直到施莱尔马赫，都根本没有理解教父们所深信不疑的三一论的妙处。三一论就是上帝启示的不可穷尽的、活生生的主体性的教义。（§5/II）历史上著名的三一论有奥古斯丁爱的三一论和认识的三一论、谢林的启示三一论和黑格尔的绝对精神的三一论，但基督教的三一论与其他三一论以及三主神论的不同之处在于，它源初地立足于上帝在耶稣基督身上的启示之中的。只有基督教将三一论作为其全部教义的导论、基础和总结，这是基督教之所以为基督教的独特之处。

巴特的上帝启示的三一论解决了《〈罗马书〉释义》第一版和第二版留下的上帝与世界之间的关系的难题。在第一版中，上帝与世界的关系在复活的基督中是直接性的，这意味着给予世界更为乐观的称义的可能性；在第二版中，为了克服上帝与世界之间的这种直接性，巴特更强调上帝的隐秘性和与世界的绝对异质性。但如果上帝还是与世界相对的话，他就不是完全自由的上帝，他就是世界的上帝，就是非上帝。那么，如何才能克服辩证神学因强调上帝与世界质上绝对相异的关系留下的危险呢？上帝自我启示的三一论既保持了上帝的恩典的自由和主权，又避免了将基督论被审判世界的上帝完全吸收掉的危险。此外，三一论也可以非常好地解决传统的“基督的两性”的问题，即基督位格中的神性与人性既不混淆，也互不改变对方。神秘主义和唯心主义在基督论上的致命错误是将神性转变成人性，这不仅贬低了神性，也贬低了人性。一方面，“隐秘的上帝”和上帝的位格性（§17）在它们那里被取消了，上帝的奥秘（§15）及其对于人的知识的审判被耗尽了；另一方面，基督的人性（§6）在道成肉身中首先不是通过不可理解的隐秘的上帝来理解的，人性正是在宗教中被置于神性之上。三位一体的教义克服了辩证神学的上帝与人之间的鸿沟，将上帝的启示置于教义学的核心，解决了基督的两性的难题，是巴特的

《哥廷根教义学》最大的突破性发现。

第二节　从《基督教教义学》到《教会教义学》

《哥廷根教义学》在巴特生前并没有出版，公开出版的是《明斯特教义学》，即1927年出版的《基督教教义学》（第一卷）。《基督教教义学》的第一卷“上帝之道论”共分四章：第一章“上帝之道的现实性”，第二章“启示”，第三章“圣经”，第四章“教会的宣道”，其实是整个教义学的导论部分，其主旨是基督教教义学的主题是存在于三种形式之中的上帝之道。

何谓教义学（Dogmatik）呢？教义学就是对教会宣讲的教理的批判和认识，是教会的科学。何谓教理（Dogma）呢？就是教会以信仰的态度和人言的方式宣讲的上帝之道。何谓上帝之道呢？上帝之道是相对于人对上帝的谈论的上帝对人的谈论。作为基督教会宣道的内容和教会教义学的标准的上帝之道，它是上帝对人说的话，因此也是上帝对人的奥秘的行动。“上帝之道”的字面义就是上帝的话语，它是上帝的话语（Gottes Rede）、上帝的行动（Gottes Tat）和上帝的神秘（Gottes Geheimnis）三者的统一。上帝之道是圣灵的事件、位格的客体、上帝自由的行动，因而也是上帝在其独特的启示中隐藏于世界中的神秘。上帝之道的客观事件只有在信仰（Pistis）的主观条件下才能认识，获得上帝的知识（gnosis）。

整全一体的上帝之道本身（Das eine und selbe Wort Gottes）以圣经写出的、教会宣讲出的、在耶稣基督身上启示出的三种基本形式存在，圣经的形式是对上帝的一体启示的见证，教会的宣道是对圣经的见证的应许和希望。这三种形式的统一就是上帝三位一体的启示自身。巴特说，我们必须一再地回到“启示”的范畴上来，因为，只有上帝启示出的上帝之道而不是圣经和教会才是神学本体论和认识论的惟一标准。巴特说，耶稣基督作为上帝之道，绝不是凭历史事件所能认识的，他是上帝的自我启示：“上帝之道不是历史事件，而是在历史中的上帝的行动，是说出来的原历史的事件，是隐秘中的启示。”[6]

上帝的自我启示是上帝之道的三种存在方式的基础。[7]

然而，《明斯特教义学》一出版就遭到了正反两派的一致批评，人们突然发现危机神学的先知蜕变成了保守正统的教义神学家。巴特任教五年的明斯特大学是天主教和再洗礼派的势力，那些天主教神学家和路德宗神学家一起攻击他的教义学的生存主义和先验类比学说，说它根本不是“上帝之道神学”，而是神学和克尔凯郭尔生存哲学的大杂烩。巴特发现，现在他不得不去认真澄清他的思想与克尔凯郭尔的存在主义之间的区别，彻底抛弃克尔凯郭尔了。另一方面，巴特还必须对他采用的类比学说与天主教的“存在的类比”作出区别。从《明斯特教义学》失败的教训中巴特感觉到，必须完全克服辩证神学阶段言说上帝的是“与”不，转为更为肯定地、“实证地”强调上帝之道作为核心，更为具体地而非先验地论述上帝在耶稣基督身上的启示：上帝进入耶稣而成为人性。

明斯特教义学可以视为巴特转向“恩典的类比”的起点。如何更为具体地言说上帝之道，巴特在《从施莱尔马赫到利奇尔神学中的上帝之道》中着重提到了科尔布吕格。巴特说：“恩典的问题决定了上帝之道的问题。”巴特将科尔布吕格恪守“上帝的自由的恩典”原则视为被理性主义和虔敬主义等贝拉纠主义和半贝拉纠主义所笼罩的黑暗世纪的一缕光亮。巴特在《19世纪新教神学》中赞扬科尔布吕格在恩典问题上比加尔文更深刻，尽管他不如加尔文在处理自然与恩典、顺从与信仰、圣事与称义之间的关系上那么辩证。巴特正是从科尔布吕格那里学到了以“上帝的自由的恩典”阐发上帝之道的方式，并最终在《安瑟伦书》中确立了这种新的神学方法，由此，他从克尔凯郭尔式的批判神学走向了富有建设性的、更为实证的“上帝之道神学”。

《哥廷根教义学》和《明斯特教义学》为巴特在波恩大学时期开始写作的《教会教义学》铺平了道路。从《〈罗马书〉释义》的辩证神学到《教会教义学》的教义学神学，从辩证的神学方法转向了更为正面地展示上帝之道的恩典的类比方法，巴特整整经历了10年的探索：《哥廷根教义学》是巴特继《〈罗马书〉释义》（第二版）之后以正统派教义学的传统方式发展自己的辩证神学的主题上帝之道的新探索，而《基督教教义学》则是巴特第一次全面围绕上帝三位一体地自我启示的上帝之道建构教义学导论的尝试。接着，通过对安瑟伦的

研究（CD，I/1，xi），巴特不仅明确了自己的意图，找到了恩典类比的方法，而且大大增加了圣经解经的分量（CD，I/1，xii），采用了大量的中世纪经院神学和早期教父神学的教义学史素材。（CD，I/1，xiii-xiv）巴特并不在乎狭隘的新教徒会误认为他是一个准天主教主义者。

由于自己也不满意《基督教教义学》中的克尔凯郭尔的哲学生存主义的残余（CD，I/1，xiii），巴特放弃了此书的写作计划，转而于1932年出版了新的《教会教义学》（第一卷）。正如10年前《〈罗马书〉释义》有两版，第二版出而第一版亡一样，《教会教义学》第一卷（上卷514页，下卷990页）也是《基督教教义学》第一卷（463页）5年后的重起炉灶。在《教会教义学》中，巴特以“教会”取代了《基督教教义学》中的“基督教”，这一变化从根本上意味着神学的本质不是一个社会中和学院中的自由的科学，而属于教会宣讲的上帝之道的事情。（CD，I/1，xii-xiii）在“启示、教会、神学”一文中巴特说，好的神学必须是好的教义学，而好的教义学必须是好的教会宣道。这就是《教会教义学》这一书名的含义。

《教会教义学》计划共分五大卷，基本上按照传统教义学的次序，分别是上帝之道与三一论，狭义的上帝论，创造论，和解论和救赎论。（CD，I/1，xvi-xvii）1931年巴特出版了《教会教义学》第一卷第一部，即教义学的导论部分，包括上帝之道论和三一论。《教会教义学》第二卷第一部集中论述狭义的上帝论（De Deo），即上帝的认识的可能性及其限度问题，以及上帝的爱与自由（Liebe und Freiheit）两种主要属性，将上帝存在的本体论与上帝行动的动态启示整合在一起。第二部论述上帝的恩典预选论（Gottes Gnadewahl）和上帝的诫命论（Gottes Gebiet）。第三卷按照在耶稣基督中的恩典立约的原则打通创世论（De Creatione），集中处理了立约和创世的关系，神学人类学，神意、恶与虚无以及神学伦理学问题。巴特的伦理学的基础是上帝的诫命，在第二卷的上帝诫命论和第三卷的创世论中占据其最后的部分。对于巴特而言，伦理学没有教义学是盲目的，教义学没有伦理学是空洞的。《教会教义学》第四卷按照耶稣基督的三重身份建构了上帝与人的和解论（De Reconciliatione）三部曲，堪称巴特思想之精华，代表了巴特最为成熟和完整的思想。1959年之后

陆续发表的第四卷第三部分是其思想发展中一个新的转折点，其时距《〈罗马书〉释义》（1919）已经40年，距《巴门宣言》（1934）也已经有25年了。第五卷救赎论（De Redemptione）最后并没有来得及完成。

已完成的《教会教义学》共四大卷，十四部，十七段，八十八节，九千一百八十五页。第一卷（上帝之道论：教会教义学导论）第一部第一至七节论“上帝之道作为教义学的标准”；第八至十二节论“上帝的启示”的第一段“三一的上帝”；第二部第十三至十五节论“上帝的启示”的第二段“道成肉身”，第十六至十八节论“上帝的启示”的第三段“圣灵的降临”，第十九至二十一节论“圣经”，第二十二至二十四节论“教会的宣道”。第二卷（上帝论）第一部第二十五至三十一节论“上帝的认识”，第二十八至三十一节论“上帝的现实性”；第二部第三十二至三十五节论“上帝的恩典拣选”，第三十六至三十九节论“上帝的诫命”。第三卷（创世论）第一部第四十至四十二节论“创造的作为”；第二部第四十三至四十七节论“造物”；第三部第四十八至五十一节论“造物主及其造物”；第四部第五十二至五十六节论“造物主的上帝的诫命”。第四卷（和解论）第一部第五十七至五十八节论“和解论的对象和问题”，第五十九至六十三节论“耶稣基督主作为仆”；第二部第六十四至六十八节论“耶稣基督仆作为主”；第三部上半部第六十九节论“耶稣基督真正的见证”的第一段，下半部第七十至七十三节论“耶稣基督真正的见证”的第二、三段；第四部残篇论“基督徒的生命”，另有附录索引一卷。各章节的内容提要参见本书的附录。

---

[1] Karl Barth, *Unterrricht in der christlichen Religion* , Zuerich, Theologischer Verlag, 1990. *The Goettingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion* , ed. by Hannelotte Reiffen, trans. by Geoffrey W. Bromiley, Michigan, Wm B. Eerdmans Publishing Co., 1991.

[2] Karl Barth, *Die Christlich Dogmatik im Entwurf I: Die Lehre vom Worte Gottes Prolegomena zur christlichen Dogmatik* , Hg., von G. Sauter, Zürich, 1982.

[3] 除了这三种教义学之外，巴特还有两本教义史著作，明斯特大学时期的《19世纪新教神学》（1947年出版）和汉诺威讲座《19世纪福音神学》。Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert, Ihre*

Vorgeschichte und ihre Geschicht , Zürich: Zollikon, 1947. Karl Barth, *Evangelische Theologie im 19. Jahrhundert* , Zürich: Zollikon, 1957.

[4] Matthias Freudenberg, *Karl Barth und die Reformierte Theologie* , Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1997.

[5] 如果考虑到《教会教义学》未曾写出第五部分，那么要想知道巴特可能说些什么，《哥廷根教义学》第七章“救赎论”就是寥寥可数的可供参考的重要文献了。

[6] Karl Barth, *Die Christliche Dogmatik im Entwurf: I. Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik* , Hg. G. Sauter, Zürich: Evangelischer Verlag, 1982, S81.

[7] 在这一点上，巴特的三一论与黑格尔的三一论及黑格尔派的多尔纳的三一论渊源最深。多尔纳将上帝视为以三种“存在方式”存在的绝对的位格，这一点启发了巴特。可以说，多尔纳的《基督教教义体系》是巴特三一论的隐秘的起源。对于巴特来说，多尔纳是批判从梅兰希顿到施莱尔马赫这些忽视三位一体的神学家的先驱。

第七章　上帝之道及其三种形式

第一节　教义学神学与教会宣讲的上帝之道

巴特的教义学神学要将作为辩证神学惟一的任务和主题的上帝之道（Gottes　Wort）以教义学的方式完整地“展示”（而不是论证）出来。[1]《教会教义学》的所有教义都源于教会以人言的形式对上帝之道的宣道，而教义学神学就是按照上帝之道这一独一的标准对教会的宣道进行自我检验，因此，巴特的教义学神学就是“使昨天的教义学成为明天的神学”。神学与教义学处于一种休戚与共的关系之中。基督教神学除了展示上帝之道的归属于教会的教义学神学样式之外是否还有其他的样式，这是一个根本的问题。至少在巴特那里，教会教义学神学是他最成熟的神学形式。这意味着，基督教神学的归属和定位不是一时一地的地方性和处境性，也不是悠久的文化传统，不是某一社会或时代精神，也不是学院中自由学术研究。离开了教会对上帝之道的宣道，所谓的基督教神学不过是一种哲学而已。[2]神学要想站在自己的基础之上，那就要重新发现教会宣讲的上帝之道的力量，重新返回教会对上帝之道的信仰和宣道。教会的宣道不仅是基督教教义学的素材，也是基督教神学服务的目标。神学不仅仅要聆听教会宣讲的上帝之道，而且更要顺从上帝之道，为教会的宣道负责，检验它，引导它。在这个意义上，神学可以称之为一门科学（Wissenschaft，在德语中意指“知识学”），其实证性并不在于采纳自然科学的可检验性或社会科学的经验实证性，而在于其对待自身的主题的态度上的严格性和融贯性，也就是能够重返上帝之道。当然，上帝之道并不存在于哲学之中，而存在于教会的宣道之中。教会的自由是宣讲上帝之道的自由，神学的自由是检验教会的宣道的自由，用路德的话说，是“受束缚的自由”。因此，巴特的教义学神学就是服务于教会的神学，巴特本人也不是一个单纯的神学家，他是20世纪基督教教会的教父，基督教教会的神学博士。

巴特把教会的宣道作为神学的本源和目标，这是否就意味着教会

具有垄断上帝之道的言说方式和内容的权威呢？这是否意味着教会的宣道都是不容置疑，甚至是永无谬误的呢？这是否意味着诉诸哲学或其他的方式来挑战教会的官方话语霸权是正当的呢？巴特的教会教义学是否意味着背离了宗教改革的新教正统反对天主教教会的神学路线呢？这是否意味着巴特放弃了《〈罗马书〉释义》中那些对宗教和教会的批判呢？要想回答这些问题，我们要弄清楚从明斯特大学的“基督教教义学”到波恩大学的“教会教义学”，是什么成为了这种发展中的主导因素。事情的实情是，在天主教神学占据主导地位的明斯特大学期间，巴特越来越多地思考了教会的问题，不仅仅是从否定的和批判的角度，而且也是从正面的和建构的角度思考了教会与神学的关系。巴特从未把教会问题视为天主教所独有的特征，在注重教会上，天主教似乎比新教更有可取之处。在明斯特时期的《教会与神学》（1925）一文中，巴特宣称：“历史不是神学的权威，教会才是神学的权威。”[3] 在此，教会的本质不是一个天主教教会式的机构和组织制度，而是宣讲上帝之道的共同体。

巴特从上帝之道将教会定义为“由上帝所建立的、据上帝之道而活的、罪人的、信仰和顺从的共同体”。教会不是建立在自身的物质性的基础之上，而是建立在上帝之道之上；因此它首先不能为了自身的生存而考虑，而是单单考虑上帝之道的诫命和派遣。这就意味着，教会不仅仅是宣讲上帝之道的场所，而且首先必须是顺从上帝之道的共同体。顺从上帝之道就意味着教会要清楚地意识到自身不仅是“圣徒同体”（communio sanctorum），同时也是“罪人同体”（communio peccatorum），因为顺从上帝之道就意味着接受上帝对罪人的审判；顺从上帝之道意味着教会要清清楚楚地意识到自己的“宣道和圣事”都是人的言行，离开了上帝之道，那些宣道就是空洞的宗教说教，那些圣事就是无聊的宗教仪轨。因此，教会的本质不在于它与世俗社会在制度上的区分，也不在于它拥有主持圣事圣礼的权威，而在于宣讲上帝之道并顺从上帝之道。这是巴特教会论的要点。

定位于教会的教义学神学之本源在于上帝之道，也就是教会宣讲的上帝之道。上帝之道是教会宣道的来源和标准，因而是教会赖以生存的根基。作为被派遣的使团的教会，宣讲上帝之道就是它的使命，这是它的本质。教会不是既可以言说上帝，同时又可以做别的事情；

教会必须宣讲上帝之道，宣讲上帝之道就是教会的职能。教会必须言说上帝，而且只能以信仰的方式言说上帝。教会言说上帝不是对上帝的随意言说，而是基于上帝自我言说之上，即上帝之道之上。然而，上帝之道是上帝的话，而不是人的话语，因此，以人言言说上帝之道必然是一个不可能完成的任务。教会对上帝之道的言说与其他的言说上帝不同之处就在于，它时刻意识到自己的言说是人言，不是上帝之道，因此，它必须时刻聆听上帝之道，而不被人言所迷惑。这就是神学要对教会的宣道所担负的责任，也就是时刻提醒教会注意到自己宣道的界限，必须时刻返回宣讲上帝之道之上。

教会宣讲的上帝之道是上帝之道的最可见的，也是与人最直接相遇的形式。教会以人言的形式宣讲上帝对人所说的上帝之道，因此，教会言说上帝不同于其他的对上帝的言说。言说上帝是教会之为教会的根本，是教会之所以为基督的身体的根本，是教会之所以为上帝的圣灵之所的根本，而其他的对上帝的言说则不具有这样一种与上帝之道共生死存亡的关系。教会以宣讲上帝之道而得以立足于世界之上，而上帝之道作为上帝对人的话语首先就是在信仰的共同体即教会的宣道中被宣讲出来的上帝之道。教会宣讲的上帝之道是上帝之道的一种存在形式。

第二节　上帝之道的三种存在形式

上帝之道有三种存在形式：被教会宣讲的上帝之道，被圣经见证的上帝之道和上帝启示的上帝之道。被教会宣讲的上帝之道（Das verkündigte Wort Gottes）是讲出来的上帝之道，是以人的话语的方式讲出来的上帝对人所说的话语；被圣经见证的上帝之道则是被写下来的上帝之道（Das geschriebene Wort Gottes），是以人的语言文字写下来的上帝之道；只有耶稣基督才是上帝亲自启示出自身的上帝之道（Das geoffenbarte Wort），是以人的肉身的形式启示出来的上帝的话语—行动。但是，上帝在耶稣基督身上的特殊启示行动事件是独一的，因而，这一事件只能在圣经的见证中被记忆、被保存下来。当然，被记忆被保存下来的只是这一启示行动的踪迹，但是，正是对上帝这一启示行动原初的见证，圣经被信仰的共同体确认为自己的经

典，确认为自己惟一的财富。教会宣讲上帝之道的惟一标准就是圣经；圣经所见证的上帝之道的惟一标准就是上帝在耶稣基督中的自我启示。由此，教会的宣道才与其他的对上帝的空洞的言说迥然有别，教会的宣道同时就是信仰的共同体对被宣讲出来的上帝之道的信仰和服从。

教会宣讲的上帝之道是上帝之道的最显见的形式，它既不是一种象征行为，也不是天主教所倡导的一种仪式。教会宣讲的上帝之道不仅是教会的主题，更为根本的它不是简单的人的言语和行动，它是上帝通过它对人说话的言语和行动。正是被教会宣讲出来的上帝之道决定了教会言说和宣讲的上帝之道不是简单的人言，而是上帝的启示事件。因此，教会的宣道基于被教会宣讲的上帝之道，即上帝的圣灵的启示行动。

被教会所宣讲的上帝之道是对上帝之国的期待，而这一期待是基于教会的圣经对上帝在耶稣基督中的上帝之道的记忆。教会宣讲的上帝之道基于圣经上被写下来的上帝之道。教会离开圣经则成为一个纯粹世俗的组织和制度，圣经离开教会则成为一个纯粹世俗的文学作品和文献。只有在教会之中，圣经才是信仰共同体的信仰之源；只有在圣经之上，教会才是有根基的信仰共同体。因此，圣经是教会的经典、根基和真理；教会是圣经的守护者。

圣经诚然是以人的语言写下的历史文献，并且因其人言而不可避免地受到其时代文化背景的影响而有这样的或那样的错误，但是，圣经不能被视为一本简单的历史文献，一本在历史中被编纂成的经典，一本被正典化了的传奇故事集，也就是说，不能简单地以历史主义的态度来对待它。对圣经起源所作的历史批评研究本身就是将圣经置于哲学的理性的法庭和历史的法庭之下进行审判，就已经将圣经作为上帝启示的见证者的存在悬搁起来，不再去信仰圣经的实在性。然而，对圣经起源的历史研究和文献、文学研究实际上在误解了圣经的本质之后又错误地追溯了圣经的历史。圣经的历史起源不能追溯到人的历史和世界历史，因为圣经所见证的是上帝的启示的踪迹，使圣经成为教会的经典的不是原始教会的历史传统和政治斗争的需要，而是圣经本身作为写下来的上帝之道的实质，是圣经自身作为对上帝之道的见证所具有的力量。现代圣经批判的历史起源分析方法在一开始就已经

彻底接受了现代世界观，相信不再存在着超历史的因素，也不存在着启示，不存在着奇迹，不存在着上帝的力量，一切都要受到历史条件的约束，一切都无法逃避“历史的命运”，一切都被历史中的权力、物质力量和必然性所制约。耶稣基督和圣经不过是原始基督教会的宗教运动的产物。试图将基督教建立在科学神学之上的历史批评法，其前提就已不再把圣经视为教会的经典，视为信仰共同体所理解的上帝之道，而是视为被历史和文化所决定的一种宗教产物。而教会往往不是以神学的自我批判和自我检验的方式去回应来自现代哲学的挑战，相反，教条主义和护教学只能使圣经所见证的上帝之道在教会手中更为僵化，而哲学也因此而取得决定性的胜利。教会更倾向于把圣经视为律法和教义的总集，视为永无谬误因而不许解释的权威，视为惟有教会才拥有解释权的教会财产，这在看似抬高圣经的同时完全贬低了圣经。因为圣经比教会具有更高的权威，圣经不是由教会决定的，而是由对上帝之道的见证决定的。宗教改革运动的圣经原则显明了这一点。

在圣经被聆听和被解释的历史中，我们诚然可以看到一部人的历史，一部人的迷信与迷误的历史，一部西方人从希伯来文化到希腊罗马文化再到整个欧美世界的历史，一部圣经本身被人尊崇和被人遗忘的历史，但这只是圣经在世界历史中可见的部分。圣经本身作为上帝之道有它自身的“隐秘的历史”，那就是它作为被写下来的上帝之道对上帝的启示的见证，它呼召信仰的共同体兴起以继续见证它曾见证的上帝之道。这倒不是首先因为圣经中写下了呼召人的先知的应许、耶稣的布道以及使徒的布道，而是因为圣经见证了上帝在耶稣基督中的独特地启示了自身的上帝之道。是上帝之道，而不是那些预言和宣道呼召了历史中的人；是上帝之道，而不是人的信仰使这部文献成为信仰共同体的经典。作为上帝之道的圣经是活生生的上帝之言，是对上帝在耶稣基督中的自我启示活生生的见证。圣经通过它所见证的上帝的踪迹这一主题和内容而在历史中对所有时代的人说话，吸引人们不断地重新注释它和解释它，阅读它和聆听它。圣经以其所见证的上帝之道的力量呼召人们重新回到上帝之道，以此它就克服了历史覆盖在它上面的尘灰。这是圣经超出人的历史的力量。

在圣经这一隐秘的历史中，我们必须将圣经理解为上帝之道活生

生的力量。“回忆上帝过去的启示，经典的发现，信仰先知的应许和使徒之道，或者更进一步，圣经通过其内容的自发影响，以及真正的使徒持续地存在，这是一个事件，并且只能被理解为一个事件。在这一事件中，圣经成其为上帝之道。”（CD，I/1，109）只有上帝的启示行动本身能使圣经成为上帝之道，能使之成为对上帝的踪迹的见证，而不是宗教的历史文献；只有上帝的启示本身能使得圣经不仅是一部上帝诫命的律法，也是上帝恩典的福音。每当教会无视上帝的启示的时候，作为上帝之道的圣经就有被教会沦为简单的律法的危险。福音和律法，这是圣经作为被写下来的上帝之道的基本内容。

教会所宣讲的上帝之道基于圣经所见证的上帝之道，圣经所见证的上帝之道就是最本原的上帝在耶稣基督中道成肉身启示其自身的意志和行动。教会的权威来自圣经，而圣经的权威来自上帝的自我启示。教会宣讲的上帝之道，就是应许上帝未来的启示；而圣经所见证的上帝之道，就是承载上帝过去的启示，这一过去的启示就是上帝在耶稣基督中的独一的启示。上帝在耶稣基督中的启示不是一个简单的既成事实，而是一个在时间中持续运动的事件。教会所宣讲的上帝之道，圣经所写下来的上帝之道与上帝启示自身的上帝之道并不是三个上帝之道，而只是上帝之道在时间中和在历史中的三种不同的形式。“我们在圣经中所拥有的在任何情况下都是人以其人言和思想在特殊的境况中不断重复和不断产生这一上帝之道的企图，比如涉及到作为埃及和巴比伦之间的缓冲的以色列的政治处境的复杂因素，或者涉及到公元50到60年间科林斯基督教会中的错误和混乱。一方面是上帝之道（Deus dixit），另一方面是保罗的话。这是两种不同的东西。正是因为它们是两种不同的东西，而是在上帝之道的事件中成为同一个东西，所以我们必须坚持无论如何不能不言自明地或内在地将启示首先视为优先的原则，而把圣经视为次要的原则。”（CD，I/1，113—114）因为，“我们只能从被教会的宣道接纳的圣经中或从建立在圣经之上的教会的宣道中来认识启示的上帝之道；我们也只能通过在宣道中成全的启示或者通过被启示所成全的宣道来认识被写下来的上帝之道；我们也只能通过被圣经所见证的启示或见证了启示的圣经来认识被宣讲的上帝之道。”（CD，I/1，121）

在这三种可见的上帝之道中，最核心的仍然是上帝在耶稣基督中

的自我启示的这一特殊的上帝之道。“作为启示的上帝之道”不同于作为写下来的上帝之道和被宣讲出来的上帝之道之处就在于，作为上帝对我们的言说的上帝之道首先是上帝对其自身言说自身的上帝之道，也就是上帝在耶稣基督之中启示了自身的上帝之道。正是耶稣基督这一上帝之道才使得圣经和教会的布道“成为”上帝之道。只有“通过”耶稣基督这一上帝之道，圣经以人言所写下的话语和教会以人言所宣讲的话语才成为上帝之道对我们言说的不同形式。不仅要通过耶稣基督的上帝之道，而且只有耶稣基督的特殊启示之道才是上帝之道的惟一标准。因为这一启示是上帝向自身启示自身的三位一体的内在事件。上帝之道的三种形式可以类比于上帝自身的三位一体的启示，更准确地说，上帝之道的三种形式的一体性正是基于上帝在耶稣基督中自我启示自身的三一性（Die Dreieinigkeit）。

第三节　何谓上帝之道

何谓上帝之道呢？“‘什么是上帝之道’这一问题只有通过显示上帝之道在其三种存在形式的一种解释中是‘如何的’才能回答。因此，我们问‘上帝之道是如何的’，并回答道：在我们的口与心中，它是作为主的圣灵的奥秘。”（CD，I/1，186）上帝之道的三种形式是上帝之道在人的历史和世界中的启示行动，这一启示行动首先基于上帝在耶稣基督之中的三位一体的内在自我启示；而在三位一体的启示中，耶稣基督的位格和行动作为上帝之道，就是上帝以人性和肉身的方式启示自身给人。但与此同时，上帝却隐藏了自己的神性。这意味着上帝在三位一体中的自我启示自身同时也是上帝自我隐藏的启示。这就是上帝作为迥然相异的他者的神秘和奥秘。也就是说，上帝之道是一方面，上帝的隐秘性和奥秘是另一方面。

上帝在耶稣基督之中的自我启示就是作为圣父的上帝对作为圣子的耶稣基督的永恒的言说。这一言说必须被理解为上帝恩典拣选的奥秘，上帝永恒的奥秘。因此，上帝之道永远无法以定义的方式给出，我们只能描述上帝之道的踪迹，因为上帝之道永远也不是一种被给予的、自明的既成事实，而是上帝的奇迹和上帝的奥秘。作为以言语和行动启示自身的上帝之道，首先就是上帝的奥秘。任何试图以人言，

尤其是哲学的方式去把握上帝之道的努力，都无视上帝之道的奥秘，无视认识上帝的非直接性，无视人的理性和人的语言的界限，都势必成为虚妄的肥皂泡。上帝之道的宣讲与聆听不能等同于海德格尔、布尔特曼、戈嘉滕和蒂利希等人所强调的生存论上的信仰问题，因为，上帝之道不是人的事情，而是上帝的主权，作为人的事情的信仰及其知识是十分有限的。以存在主义哲学去把握上帝之道，这不过是一种自笛卡尔以来的哲学人类学的新变种而已，与上帝之道本身的自我展示无关。上帝之道启示的隐秘性拒绝来自哲学对它的还原到人类学上的解释。上帝之道的奥秘的可认识性不在于人的虔敬的信仰经验的确定性之上，也不在其他的主体性能力（自然理性的、宗教情感的、道德实践的、神秘主义之灵的，等等）之中，也不在人的信仰的生存方式之中，而在于上帝的自我启示。巴特把那种将上帝之道的可经验性仅仅建立在人的意识或生存的确定性之中的做法称为“基督教的笛卡尔主义”。（CD，I/1，195，214）巴特认为，当人们承认（而不是证明）上帝之道的力量的时候，当人们从自身转向自身之外的上帝之道的时候，那就是上帝之道显示自身存在的方式。笛卡尔主义对“明证性”的要求在根本上悬搁了上帝之道的隐秘性及其可认识的非直接性。

此外，天主教和新教的荣耀神学对信仰经验和恩典体验的倚重，就像基督教笛卡尔主义对“信仰的确定性”的寻求一样，从根本上也错失了我们对上帝的认识的“非直接性”。路德用十字架神学（theologia crucis）对抗天主教的荣耀神学（theologia groriae）的意义就在于，他深刻地认识到“上帝的隐秘性”。但是，即使是路德的“因信称义”，正像海德格尔所指出的那样，也仍然不免陷于对“救赎的确定性”的寻求与焦虑之中。[4] 近代哲学和知识的主体性转折带来信仰根基的丧失以及必须在主体性上确证信仰自身的困境。路德的因信称义学说最容易导向自由神学比如赫尔曼的宗教主体性或宗教先验。（CD，I/1，232—235）巴特与他的老师赫尔曼的观念针锋相对：信仰不能建立在信仰自身之中，而应建立在上帝自我启示自身的上帝之道之中。信仰的主体是人，但显然，人在信仰中不是信仰的对象，人信仰的是上帝之道。因此对于巴特来说，信仰是上帝的恩典，圣灵的礼物；信仰尤其意味着对上帝之道的奥秘的敬畏，意味着对人的知识的

限度清楚地认识和谦虚地承认，意味着聆听和顺从上帝之道，而不是跟随人自己意识和理性的自明性和自我确证性。因为，理性的认识无法理解上帝之道的奥秘，如果没有上帝的自我启示的话。当然，上帝之道的奥秘不是奥托在《论神圣》中所论述的心理学的、非理性的奥秘的概念，也不是神秘主义的神秘的概念，这些概念都无视上帝之道的奥秘将以人格和理性的形式启示给人，以道成肉身的方式启示给人。上帝之道的隐秘性是一方面，上帝之道的启示性是另一方面，这上帝之道是在耶稣基督身上说出来的和做出来的上帝的恩典行动。上帝三位一体的自我启示，这就是上帝之道的奥秘。

上帝的奥秘意味着追问“到底何谓上帝之道”是不可能有答案的。在西方传统中，“上帝之道”像哲学中的“自然”这一词语一样流行，而到底“何谓上帝之道”也像到底“何谓自然”一样难以定义。对于哲学来说，“自然”正是有待探究的东西，因而它难以界定；对于神学而言，“上帝之道”之难以界定乃是由于它深不可测的意志和恩典的奇迹。在普通人的印象中，“上帝之道”既是上帝启示给人作为道路、真理和生命的“耶稣基督”，也是圣经中所记载的“上帝的话”，也是教会传扬的“上帝的诫命”。人们会认为上帝要对他们说话是理所当然的。然而，为什么人们会认为这些都是上帝之道呢？圣经中这三种上帝之道的同一性何在呢？我们只能在上帝之道的“如何”之中去理解上帝之道的“什么”，去理解上帝之道的三种形式的统一性和同一性。如果我们可以给出一个描述性的指示的话，那就是上帝之道的奥秘在上帝的三位一体的自我启示中的“言语—行动”。

上帝自我启示的三位一体性不仅仅是上帝的奥秘，而且也是上帝的启示。一言以蔽之，上帝之道就是“道成肉身”的耶稣基督。上帝之道就是上帝在耶稣基督之中启示出来的“言语—行动”；而上帝之道的“言语—行动”就是上帝在耶稣基督身上向我们作出的启示。

首先，上帝之道就是上帝对我们所说的话语。“道”（das Logos/Wort）即“言”（der Spruch）也。上帝对我们所说的话语是精神性的、理性的、关系性的，是位格的、爱的、自由的言说。它固然不是客观性的，但也绝非蒂利希所说的象征性的，或奥托所说的非理性的神圣或神秘。巴特的信仰理性主义使他与那些神秘主义、非理性主义、反智主义、原教旨主义的神学家截然区别开。上帝在对我们的言

说之中显示为“我们的主”，要求我们顺从他的道的“主”，而别的什么领袖（如希特勒）不能被尊为我们的主。上帝在对我们的上帝之道中显示他是创造的主、和解的主和救赎的主，因而他所说出的“道”即“言”就是创造之道、和解之道和救赎之道。上帝之道在对人说出圣言的行动中显示出上帝作为主来统治世界的意愿和力量，因此它不同于空洞和软弱无力的人言。

其次，上帝之道就是上帝对我们的行动，这一行动是上帝自己以话语的方式作出的行动，与人的自由意志、施莱尔马赫所说的绝对依赖感或赫尔曼所说的信仰生存无关。上帝之道是上帝对人说出的话，但这“就是”上帝的行动。在《浮士德》那里，“太初有道”被替换成“太初有行”，但是，在上帝的特殊启示中，上帝的言语就是行动。上帝是惟一“以言为行、即言即行”的启示者，上帝之道的“言语—行动”自成一类。上帝之道本身就是行动，它不需要人的行动来补充。上帝之道“以言为行、即言即行”，因此它是上帝的意志的决定和自由的恩典。由此，上帝的“行动”不是一个简单的、被动的“事件”（Ereignis）：这一上帝之道对我们作出意志的决定，作为主宰世界创造—和解—救赎的主，上帝以上帝之道的言语—行动创造我们，拣选我们，呼召我们，派遣我们，形塑我们，更新我们的心意，它审判我们，宽恕我们，与我们和解，它应许我们，救赎我们。这就是上帝之道的行动，这就是上帝之道的力量。上帝之道不是人的空洞的话语，不是没有效力的空头许诺，而是上帝所作出的应许行动，也就是呼召人跟从的指引，要求人顺从的诫命，对世界和人的历史进行统治的力量。

上帝之道的力量是否依赖于人的信仰并通过人的生存而发生效力呢？上帝之道是否只有通过人的自由意志的合作才能成为世界历史中的事件呢？上帝之道是否只是人的本质（无论是道德的，还是情感经验的）的对象化投射呢？对于不相信奇迹的现代人来说，耶稣基督的恩典和奇迹的行动理所当然不可置信。然而，否定“超自然”的奇迹的存在并不等于否定奇迹的存在。上帝在耶稣基督中的启示并不是非理性的、非个人性的、“超自然”的，但是，它依然是世界的奥秘。现代哲学对神学造成了巨大的威胁就在于，要么在个人极其主观的基础上全然接受上帝之道，要么全然拒绝上帝在上帝之道中的存在。这种二

难选择是启蒙主义的世界观在知识和理性上的狭隘化的结果。要克服这一偏执的理性主义的强暴就必须指出，上帝并不存在于抽象的本体论神学的证明之中，也不存在于在机械化的自然中客观的验证之中，上帝存在于活生生的上帝之道中，存在于以律法和福音的形式具体地启示出来的上帝之道的言语—行动之中，存在于他作为“我们的主”对这个世界和我们的统治行动之中。

上帝之道的言语—行动是上帝神圣的恩典拣选的行动，是上帝自由的爱的决定。上帝的意志就体现在上帝“道成肉身”的言语—行动之中。这一事件用巴特辩证神学时期的话说是“原历史”的事件，也就是一种出现在历史之中但却超越了历史性的非历史性事件，它通过不断的行动进入到历史之中，并因而具有了世界历史的时间性。上帝之道具有三种时间性，即上帝特殊启示的耶稣基督的时间，圣经中众先知期待上帝的应许实现的时间，众使徒作见证回忆耶稣基督的时间。通常人们说，作为造物主的上帝是世界的创造者，也是时间的创造者，上帝是时间的主。但是，上帝只有在上帝之道中以言语—行动的启示而创造时间，旧约的“期待的时间”和新约的“回忆的时间”都基于上帝在耶稣基督中完满地实现的“启示的时间”，也就是上帝“从永恒进入时间”的道成肉身的特殊启示事件：“道成肉身意味着道成时间”。（CD，II/2，50，54）

道成肉身的启示的时间性不是由创世纪的自然神学引出的世界历史时间。从莱辛那里发轫的德国历史主义从一种全新的眼光，也就是从世界历史的时间的眼光来为基督教作论证，施莱尔马赫、利奇尔及其弟子哈纳克、拉迦德及其弟子特洛尔奇等都继承了莱辛以历史“称义”基督教的做法。然而，历史只是对于理性、对于我们人类和对于世界的必然性真理，而不是对于上帝的启示和奇迹的真理。（CD，I/1，146—147）莱辛的历史批判理性不再接受上帝在耶稣基督中的自我启示的奇迹，因而也不再接受上帝之道的时间性，而直接接受世界历史的理性的时间性。巴特指出，莱辛缺乏对那种在耶稣基督和众使徒之间的，或在说和听之间的非历史的“同时性”的领悟。这种时间性不是世界历史的时间性，而是上帝之道的时间性，是上帝启示行动的时间性，是创造性的时间性。[5]

上帝之道存在的三种不同的形式及其三种不同的时间性，也即在

耶稣基督中的“启示的时间”、从这一启示到圣经的见证的“回忆的时间”以及从启示到教会的宣道的“期待的时间”，这三种时间其实是一种“同时性”，是同一种事件性的发生性。这三种上帝之道的时间性不是世界历史的纪年，而是上帝对人的不同的言语—行动方式，而上帝的启示的言语—行动在三种时间性中都是“此时此地的同时性”。上帝启示的实在就是上帝在耶稣基督中的“永恒的现在”。在耶稣基督中上帝启示的“成了”（《约翰福音》28：30）的时间决不同于海德格尔所分析的人的生存的时间。（CD，II/2，46—47）旧约和新约分别是对这一“成全”了的时间的期待和回忆。只有在这一前提之下才能去思考所谓的启示与历史的关系。“‘上帝启示自身’意味着‘上帝为我们给出时间’。”（CD，II/2，54）旧约和新约分别是对这一“成全”了的时间的期待和回忆。只有在这一前提之下才能去思考所谓的启示与历史的关系。上帝之道的时间性问题的意义就在于，展示上帝之道乃是道成肉身的启示行动以及这一行动的独特的事件性特征。

由此可见，上帝的启示的时间不同于人和世界的时间，而且，上帝的启示的时间性乃是世界的时间性的意义。此外，从传统的救赎史来看，世界的历史乃是一部耶稣基督救赎人类的末世论的历史。与救赎史的旧学说不同，巴特将全部焦点聚集在上帝在耶稣基督之中为我们而启示的行动事件的时间性之上，圣经中众先知和众使徒对耶稣基督作见证，教会对耶稣基督的宣讲，这一切都在与上帝在耶稣基督中特殊启示的时间的同时性之中。总之，巴特的上帝之道的时间概念不是从创世纪的时间观而来，因为从其自然神学中可以引出世界历史的时间，而不是上帝道成肉身的启示时间；它也不是传统的救赎史或末世论的时间观，因为救赎的功能或末世的期待只有在上帝之道的时间中才有意义。

---

[1] 教义学神学不同于哲学之处在于，哲学需要探索和论证，而神学需要展示和聆听，因此海德格尔和巴特都认为神学更接近于实证科学。（CD，I/1，273—287）Martin Heidegger，*Wegmarken*，Frankfurt/M: Vittorio Klostermann Verlag, 1967，S45—78.

[2] 当然，哲学并没有什么错，哲学只不过是以自己的方式去对待信仰而已。但是，哲学不是“信仰寻求理解”，哲学对待神学就像自然科学对待哲学一样，毋宁说是对基督教的肢体解剖。在整个近现代的“哲学与神学之

争”中，哲学的角色是神学的敌人而不是朋友。神学的灵魂救赎功能在很大的程度上被现代哲学和现代艺术所接管。神学早已经被哲学挖断了它自己的根基，以至于哲学清楚地指出它所造成的“上帝之死”的结果。今天的神学必须将自身与在中世纪文化大一统的时代处于中心地位的神学形态区分开来，将自身与涵盖了哲学和文化等无所不包的大一统的神学分开，不再假借任何不属于它自身的力量，而自立于自身的根基之上。

[3] Karl Barth, "Die Kirche und die Theologie", *Die Theologie und die Kirche*，München: Chr. Kaiser Verlag, 1928，PP. 302—328. 在《教会与文化》（1926，PP. 364—391），《教会的概念》（1927，PP. 285—301），《罗马天主教：对新教教会的一个提问》（1928，PP. 329—363）等系列文章中，巴特试图在上帝之道的基础上重新定义教会，界定教会对神学的权威性，批判教会对文化的热衷。

[4] Martin Heidegger，*Holzwege*，Frankfurt/M: Vittorio Klostermann，S240.

[5] 这种时间性远比海德格尔所讲的“绽出”的时间性更为原始，更为根本。海德格尔只是把基督教的凯逻斯的概念、末世论的概念、永恒与时间的区别以及启示的瞬间的概念等经过克尔凯郭尔进行了创造性的转化。然而，海德格尔的“绽出”的时间性概念只是生存论上的时间三个维度的“同时性”，而没有任何创生性的含义。

第八章　三位一体的启示论

上帝之道就是耶稣基督，除了在上帝之道中认识圣经中的上帝之外，人们无法认识上帝。上帝之道就是上帝的特殊启示。圣经见证的上帝的启示的客观实在性（die objektive Wirklichkeit）就是耶稣基督，因为若不是借着耶稣基督，上帝的启示是人所不能见的。与此同时，除了把耶稣基督视为上帝的自我启示，人们也无法认识耶稣基督、其人性及其作为。要理解上帝在耶稣基督中的独一启示的原初性和复杂性，我们就必须理解传统所谓的“三位一体”的教义。

三位一体的教义和道成肉身的教义是基督教赖以建立的核心，也是基督教外的人们无法进入、承认和接纳基督教的主要障碍。三一论建立在圣经所见证的两个最基本的上帝启示的事件之上：道成肉身，十字架受难及复活。离开这两个原始基督教教会在圣经中所见证的事件，三位一体的教义无非是对上帝的神性和耶稣基督的神性与人性的抽象思辨，它就失去了自身在教会宣道中的根基和目的。三位一体教义是对圣经所见证的上帝在耶稣基督中道成肉身的启示事件的神学思考，也是对圣经中耶稣基督的位格与作为的意义的认信。基督教的上帝与犹太教、伊斯兰教的上帝不同之处在于，基督教的上帝是三一的上帝。三位一体的教义集中了基督教义所有的悖论和辩证于一身，它既是非基督徒最难以接受的硬核，也是进入圣经所见证的上帝的特殊启示事件与教会信仰核心之途。如果我们要理解塑造了整个西方历史的最为深远的力量，也就是圣经中的上帝，也就是原始基督教会及其圣经所共同见证的上帝之子耶稣基督，我们就必须去更为本源地理解三位一体的教义。

其实，即使在近代以来的基督教神学中，三位一体的教义也已经退到极其边缘的地位了。人们把三位一体的教义看作不过是一和三的简单算术而已。19世纪神学教父施莱尔马赫把那些一与三的数字视为上帝与人之间直接的宗教情感关系的象征，而布尔特曼、蒂利希等则将其视为活生生的上帝与人相遇的经验的象征性表达。布龙纳也仅仅将三一论视为一种防御性教义，因为它不是圣经的宣道，而是对圣经

信息的解释。施莱尔马赫在《基督信仰论》中将三位一体例行地放最后作为整个信仰学说的总结，因为它体现了基督教神学的整体性："这条为教会所造的教义本身不是关于基督徒自我意识的一种直接表达，而只是由若干表达联结而成。"（第一百七十节）[1] 施莱尔马赫说："我们有较少的理由认这一教条为最后确定的，为了改革教会兴起以后不曾重新研究过它；因而，它必尚待一种变化，会返回到他的真正的起源。"（第一百七十二节）而他所说的返回本源不过就是将三位一体还原到上帝与人之间的情感关系或宗教意识而已。结果，还是把三位一体的教义作为传统神学的残余。

巴特以一个人的力量使三一论重新回到20世纪基督教神学的中心，他的三一论是对20世纪新教神学最为激动人心的贡献。在巴特之后，新教的莫尔特曼、云格尔、天主教的拉纳、巴尔塔萨等都将三位一体视为建构神学的核心，足见三一论在20世纪基督教神学中举足轻重的地位。詹森（Robert W. Jenson）说："正是从巴特那里，20世纪神学才重新学到一个道理，即三一论在整个神学中已经并且必须被有所限制、有所说明地运用。三一论不是要分开来单独解决的一个难题，而是所有神学难题都能在其中得以解决的一个框架。"[2]

看起来，巴特的三一论是一种重返教父教义传统的努力，实际上它是对19世纪"历史的耶稣"的反动，是从上帝的启示而非人的信仰以及人的历史去思考耶稣基督的独特方式，是对整个现代神学从本体论和认识论的根上所作的最彻底的批判，是在返回基督教的根基之上对20世纪神学的重建。托伦斯和布罗米雷（G. W. Bromiley）说，巴特的三一论不仅是宗教改革以来最伟大的三一论论著，而且也是自奥古斯丁的《三一论》（De Trinitate）以来最伟大的三一论论著。（CD，I/1，ix）托伦斯和布罗米雷将巴特三一论的特征主要概括为两点：其一，巴特将神学奠基于上帝自由的恩典在教会中所实现的上帝与人之间的关系。神学的根基不能像现代新教神学和中世纪天主教神学那样错误地建立在人类学之上，相反，人的自由和理性以及关于上帝的知识只有通过上帝之道才能建立起来。其二，巴特的三一论重返教父的传统，显示了教会理解的三一论根植于上帝作为主的自我启示之中。巴特批评现代新教神学和天主教神学在创世论、救赎论等所有方面都分裂了上帝的存在与行动，并导致了神学本身也分裂为自然

神学和启示神学，以及圣经的上帝概念也被分裂成独一的上帝和三一的上帝。（CD，I/1，viii）巴特反对传统的和现代的救赎论的功能主义的三一论，反对天主教的存在的类比和新教的哲学人类学，反对渗透在基督教神学中的笛卡尔主义的认识论、从莱辛开端的历史主义及其历史批判法，以及对当代存在主义哲学的挪用。

巴特以内在三一论在本体论上重建了三一论教义，使它重新回到基督教教义学的核心，成为对上帝的自我启示的上帝之道最好的描述。巴特认为，上帝之道就是上帝在自身之中自我启示自身的三位一体的行动。（CD，I/1，294）巴特的三一论教义旨在指出，上帝内在三一地启示自身乃是上帝之道存在的基本形式，这就是圣经所见证的上帝。只有在上帝的启示的内在三一论基础之上，才能透彻地理解圣经福音信息的全部内涵。由此，三一论教义是所有基督教教义的基础，托伦斯和布罗米雷说："三一论本身属于基督教信仰惟一的基础，它建构了教义神学的基本语法。"（CD，I/1，iv）所以，它理应成为整部教会教义学的导论和开端。

第一节　启示的概念：三一论的根

三位一体的教义并不是圣经中本有的讲法，而是对于圣经所见证的上帝启示了自身的上帝之道最好的理解和解释。谈到上帝，就要谈到圣经中的上帝将自身启示为耶稣基督的上帝之道和"我们的主"；而谈到启示，就是谈论圣经中三位一体的上帝，谈论上帝的恩典行动，谈论上帝的自由。"上帝启示自身为主（kyrios），这一陈述概括了我们对圣经的启示的形式和内容的理解。"（CD，I/1，314）传统的上帝论总是以直接的方式谈论上帝的存在、上帝的本质和上帝的属性。然而，上帝是隐秘的上帝，只有从上帝三位一体的自我启示，我们才可以就上帝谈论上帝。这是惟一恰当地从上帝自身谈论圣经的上帝的方式。

在哲学中，人们总是追问上帝是否存在，什么是上帝，我们如何才能认识上帝等问题。然而在圣经中，上帝的概念总是具体的、整体的、三位一体的。三位一体的教义归根结底在于上帝的自我启示。上帝之道的三种形式，也就是上帝的言语—行动归根到底乃是上帝的启

示事件。“上帝启示自身为主这一陈述，或者这一陈述意欲描述的，也即被圣经所见证的启示自身，我们称之为三一论之根。”（CD，I/1，307）因此，“启示”概念是三一论教义之根，三位一体的统一性就在于启示，上帝的启示行动就是上帝的存在。[3] 没有三位一体的启示行动，圣经的上帝就会蜕变成惟一位格的上帝，一个与其他的宗教信仰或神灵崇拜毫无区别的神祇，蜕变成宗教的上帝。[4]

圣经中的“启示”（Offenbarung）概念意味着上帝的“奇迹”。[5] 对于由自然科学主宰的现代世界观来说，启示的概念毫无意义，信仰也仅仅是作为私人的事务而存在。要想理解圣经的启示的概念，就只能返回圣经所见证的那个世界之中。“启示在圣经中意味着本质上不能揭示给人的上帝主动给人的自我揭示。”（CD，I/1，315）圣经中的“启示”包含三重意思。首先，居于圣经见证的核心的上帝的启示是上帝的自我启示（per se），上帝启示出的是他的另一个自己（alter ego）。一方面，上帝不是一个自我封闭的实体，上帝作为“绝对的他者”不是绝对地与他所创造的世界相隔离的超越者，它在与世界保持绝对的差异之中与世界处于一种彼此互属的关系之中；另一方面，上帝与世界相区别之处正在于，上帝自我启示自身。也就是说，上帝与世界之间的区别是由上帝自身作出的。斯宾诺莎《伦理学》中所谓的“自因”的意义毋宁是说，万物的根据都在自身之外，独有作为万物的根据的上帝其根据在自身之中。然而，上帝的根据在自身之中不等于上帝封闭于自身的根据之中，谢林在其《论人类自由的本质》中认为，上帝自身在其“存在与根据之间”进行自我区分，上帝从其根据之中自我启示出其存在。在其根据之中，上帝的上帝的存在与自身的根据相同一，上帝自身的同一与差异相统一。上帝是从其根据之中不断地进行差异地自我区分的同一者：上帝正是通过自我差异、自我区分、自我复制、自我相关、自我指涉、自我延迟、自我播撒、自我外化而向他的造物揭示自身的行动者，并且由此而使自身与世界处于绝对的差异与互属之中。也就是说，首先是上帝内在的自我区分，而后才是上帝与世界的区分；上帝与世界的区分奠基在上帝的自我区分之中，而不是奠基在世界之中。因为，只有上帝能启示上帝，只有上帝能限制上帝，只有上帝能与上帝自身处于一种内在的关系之中，别的都不能；上帝意欲启示自身，上帝所自我启示的东西仍然是上帝本

身，尽管它们有着不同的“存在方式”（Seinsweise）。在不同的存在方式之中，上帝的自身的同一不是完全的相等或重复，而是在其根据中相同一的差异。在自身之中启示出不同于自身的东西，并且仍然保持为自身。这就是上帝启示自身的“简单性”与“复杂性”。这固然是上帝的自我限制，但也是上帝启示自身的“自由”，即谢林所说的“上帝的自由”。这是上帝通过自我区分、自我差异而启示自身的自由。[6] 圣经所见证的上帝的启示就是道成肉身的上帝，耶稣基督就是上帝启示自身的对象，而上帝成为人是上帝的自由。（CD，II/2，1）

其次，对我们“启示的上帝”也是对我们“隐秘的上帝”。这曾是巴特的辩证神学最为珍爱的主题，也是作为教义学核心的上帝之道的奥秘。《旧约·出埃及记》（3：13—14）中的“我是我所是”的上帝，说的不是“自因”的意思，而是上帝的启示的隐秘性：没有人能知道我的真正的名字。（CD，I/1，317）这就是上帝与世界的区分，上帝不属于人及其世界。没有人能直视上帝的光芒，而不冒着被刺瞎双眼的危险。上帝在他的阴影之中，在他的天使之中，在他的先知之中，在他的隐秘之中，向人启示自身，以保护堕落的、有罪的、有限性的人。从人到上帝没有直接性的认识，只有从上帝到人的间接性的恩典，上帝将本不启示于人的自身启示给人。上帝本不启示给人，这是绝对的“蔽”；上帝启示给人，不是像传统的“光”的隐喻所说的那样澄明“无蔽”，而是在阴影的“遮蔽”中的“去蔽”，是在“踪迹”中的“在场”。因此，上帝的启示具有不可见性。隐秘的上帝主动向人自我启示，这是上帝的自由的“给”的行动。这就是上帝的“自由的恩典”。

上帝最大程度地隐藏了自身是在他最大程度地启示了自身之时：作为圣父的上帝在道成肉身的“基督的人性”（humanitas Christi）之中，最大程度地隐秘地启示了自身。[7] 只有通过十字架上的复活，上帝才在耶稣基督身上完整成全地启示了自身，并将上帝之道的奥秘保存起来。旧约的上帝看起来是更加隐秘的上帝，那里不曾有过真正的“上帝之子”的概念。“神秘主义的‘最公正的主耶稣’，虔敬主义的‘救世主’，启蒙运动中的智慧的教师和人类的朋友的耶稣，施莱尔马赫的被提升的人性精华的耶稣，黑格尔及其学派的宗教观念体现者耶稣，按照卡莱尔的19世纪末神学图景的宗教人格耶稣”（CD，I/1，323），这些概念根本不可能基于旧约而产生，甚至从旧约看来这些

无疑是对上帝的亵渎。新约所见证的启示，也即上帝通过人（拿撒勒的耶稣）来启示自身，这如何可能？这意味着什么？这是基督教最大的奥秘，也是基督教信仰最大的绊脚石。我们只有在上帝三位一体地自我启示的概念中才能辩证地理解上帝的“启示性与隐秘性”；我们只有从三一论出发才能更好地理解作为“启示的奥秘”（Das Geheimnis der Offenbarung）的基督论。（CD，I/2，§15，122—202）

上帝在耶稣基督之中拣选人，提升了人的本质，并因此而成为与人和解之道，这是三位一体的上帝启示的最大奥秘。（CD，II/2，122）人性的耶稣就是上帝的启示，上帝在耶稣身上启示出的是所有人的普遍的人性，而非具体的拿撒勒的“那个个人”；耶稣作为“隐秘的上帝”启示的“隐秘的人”，是上帝之道对他说出的人性，而不是为外在的虔敬、道德、教养、国籍、阶级属性、社会角色之类所束缚的人性。如果非要从人类学出发来理解耶稣的人性的话，也不能从哲学人类学而要从神学人类学的视角，也就是从基督论的视角去理解耶稣的人性。这种视角意味着19世纪的“耶稣生平研究”无法提供任何关于上帝之道的知识，无法理解耶稣作为基督的意义。圣经所见证的乃是，拿撒勒的耶稣已经被理解为“隐秘的上帝”（deus absconditus）启示出来的“隐秘的人”（homo absconditus）。不仅如此，我们人在耶稣基督中的生活也同样是隐秘的和辩证的。从耶稣基督的人性来看，我们活在基督中有待提升的人性同样是隐秘的、不可见的。“耶稣生平研究”忽视了所有关于上帝之道的耶稣基督的知识都是隐秘的，而20世纪各种各样的基督论和耶稣救世论（Soteriologie）也大都从根本上忽视了上帝启示的隐秘性，以一种近乎朴素的方式诉诸耶稣感人至深的人性，或者复活的基督的神性。巴特从辩证神学到教义学，从未改变过对上帝在耶稣基督的人性中所做出的特殊启示的隐秘性的洞见。

再次，上帝的启示在与人具体的发生（Geschehen，而不是“历史”）和事件中将自己启示给人，使人认识到他是上帝，并见证他是上帝。自我启示的上帝不是在时间和空间上无时无处不在的抽象的上帝，而总是在具体的时间和空间中启示自身的行动的上帝，总是在具体的启示事件中行动的上帝。一言以蔽之，上帝的启示总是具体的（in concreto），而不是抽象的（in abstracto）。上帝的启示总是具体的启示事件，是具体的启示行动；离开特殊启示不存在普遍启示的

普遍性，不存在着传统的普遍化的上帝的存在和本质。上帝的本质就是上帝的存在，而上帝的存在就是上帝的行动；（CD，II/1，257—271）反之，上帝的行动就是上帝的存在，上帝的行动就是上帝的本质。上帝的存在只有通过上帝的行动才能被生成、被认识，“存在跟着行动”（Esse sequitur operari）。启示行动就是上帝的自我奠基，就是上帝“生成着”的存在。（CD，I/1，369）用云格尔的话说就是：“上帝的存在在生成中。”（Gittes Sein ist im Werden）在中世纪，比如阿奎那用亚里士多德的术语将上帝表述为“非质料”（immaterialis）和“纯粹的行动”（actus purus）。的确，启示的上帝就是“纯粹的行动”。上帝的存在总是具体的、自由的启示行动，总是在耶稣基督中的持续的启示行动，由此，我们可以将巴特的启示的三一论称为“行动主义”（Aktualismus）。

按照加尔文宗的传统，上帝的存在和行动是发生性的启示事件，因而，它也是时间性和历史性的。但是，这种时间性和历史性不是世界历史的年代性，而是上帝在耶稣基督身上的启示事件的时间性。圣经中从来没有告诉我们上帝与人之间的年代学的历史，也就是按照人的历史所编纂的事实纪录，而总是见证了上帝与人之间的特殊的、具体的事件，尤其是道成肉身的事件和圣灵的作为。没有普遍的世界历史，而是上帝具体的启示行动和启示事件，这就是上帝启示的“存在与时间”。（CD，I/2，§14，45—121）这二者统一于上帝的具体的启示行动之中。上帝启示行动的时间性，而非世界历史的时间性，这决定了三位一体的启示的基本结构。三位一体的内在的关系不是时间中的事件，而是永恒的事件，时间在永恒之中。上帝的存在和本质是“前时间性”（vorzeitlich）的事件，是“超时间性”（überzeitlich）的事件，也是“后时间性”（nachzeitlich）的事件。这三种不同的“上帝的永恒”的形式，并不是通常所理解的“无时间性”，也并不是惯常人为的对时间的否定，而就是活生生的三位一体的上帝本身，因为上帝就是创世最初的，也是中间完美实现的，也是最末世的。（CD，II/1，608—640）巴特批评奥古斯丁和海德格尔从人的生存和人的灵魂能力来理解时间，他坚持从上帝的启示来思考被创造的时间。罗伯茨（Richard Roberts）认为，时间理论是巴特神学的内在逻辑，即上帝的实在是时间性地自我启示自身的存在。上帝启示行动的“永恒的

现在”是三位一体和恩典的类比的本体论根据。[8]

上帝的启示总是特殊的和独一的。对于巴特而言，启示永远是“特殊启示”。所谓的“普遍启示”，其意思无非是说，上帝的启示具有可以被人普遍地理解的实在性。然而，“普遍启示”是基于人的理性而言的，而不是基于上帝的启示的特殊性和独一性而言的，不是基于圣经所见证的上帝的具体的启示事件的。传统的基督教教义常援引《罗马书》1：19—21为例，论证普遍启示的存在，进而将上帝的启示分裂为“特殊启示”和“普遍启示”，以及相应的恩典与自然、启示与理性等。传统的启示观认为普遍启示高于特殊启示，其动机乃是以普遍启示来论证上帝启示的实在性。但自然神学的普遍启示论混淆了两个不同的东西：上帝在耶稣基督中的特殊启示具有普遍性，不等于普遍启示。对于巴特而言，启示的具体性和特殊性高于普遍性，因为，上帝只有具体的启示行动，而没有什么普遍的、抽象的上帝存在。“从特殊到普遍”，这就是巴特的“特殊主义”。巴特的“双重拣选论”最能体现他的这种“特殊主义”的神学之路。现代哲学基于普遍主义，实际上是基于抽象的普遍适应性，基于对人类认识的确定性和实在性的焦虑和寻求。这样的话，即使再从普遍到特殊到具体，因其出发点是抽象的，所以，也不可能是真正的特殊的和具体的。上帝不是通过他创造的万物随意启示自身，他只有在耶稣基督身上才完整成全地自我启示了自身，其他的启示只是这一特殊启示的反应和呼应。在这一点上，巴特一生都没有任何退让的意思，以至于成为巴特固执的神学经常为人攻击的原因之一。对于巴特而言，三一论的启示完全是上帝的自我恩典拣选行动，完全是特殊的启示，因此也完全是基督论的。在独一的特殊启示和恩典拣选的上帝之道即耶稣基督之外，没有任何真理，这就是巴特神学的精髓所在。

从上帝自我启示的事件性、行动性、时间性、具体性、神秘性来说，基督教神学一定是非体系性的。基督教神学总是要返回到“开端”，返回到“根基”，返回到“事情本身”，也就是上帝启示的上帝之道之上。像蒂利希所热衷的“系统神学”乃是对神学的误解和误用。使巴特神学呈现出那种自由而又一以贯之的风格的，正是来自于他对基督教神学这种深刻的领悟。尽管巴特与海德格尔的思想缺少共通之处，而且巴特也深鄙纳粹弗莱堡大学校长海德格尔之为人，但是，在神学

和哲学各自的领域中二人都达到了自由的境界。他们之所以放弃了现代德国哲学和神学体系化的知识方式，就是因为他们都清楚地意识到：无论是“启示”，还是“存在”，都无法对象化、客体化、知识化，因为它们是无蔽和启示本身，是绽出和超越本身，只能展示和显示，而不能被奠基、论证和证明；而且真正的神学语言和存在哲学的语言也都无法概念化、单义化。巴特神学的非体系性基于他的启示概念的非本质主义。若有好事者据此而把巴特称为一个后现代主义者，也不为过。

上帝的启示是在具体的时空之中的实实在在的启示事件，因而与抽象的哲学不同，上帝的启示的实在性高于可能性。现代哲学的重心在于对事情本身的“可能性条件”（而不是让事物本身如其所是地自行现象）的探讨之上，哲学是探询“可能性的艺术”，“可能性高于现实性”。同样，现代神学的重心也在于对于信仰的可能性的探询，作为这一可能性条件的各种“宗教先验”其实已经设定在这种追问的方式之中了。对于巴特而言，作为现代神学重心的信仰并不是基督教神学的重心，基督教神学的重心在于上帝启示的上帝之道。信仰的可能性以及对上帝的认识的可能性，不是基督教神学最核心的问题；最核心的问题乃是，上帝已经在耶稣基督之中启示了自身，实现了上帝的启示，给出了上帝的知识和可认识性。《教会教义学》的结构清楚地体现了这一点，巴特总是先展示上帝之道的三种存在形式（CD，I/1，§4，5），然后再讨论上帝之道的可认识性问题（CD，I/1，§6）；先展示上帝实现了它自身的可认识性（CD，II/1，§25），然后再讨论上帝的可认识性问题（CD，II/1，§26）；先展示启示的客观实在的耶稣基督和主观实在的圣灵（CD，I/2，§13，16，1），然后再讨论检验它们的可能性问题（CD，I/2，§13，16，2）；先展示信仰的实在性，然后再讨论信仰的可能性问题（CD，IV/1，740以下）。对于巴特来说，上帝的启示是圣经所见证的基本“事实”，整个教义学神学都是对这一启示的实在性的继续见证，因此，我们可以像朋霍费尔那样把巴特神学称为“启示实证主义”（Offenbarungspositivismus）。只不过，我们采用的不是朋霍费尔在批判的意义上的用法，而是用它对上帝启示的具体性、特殊性和实在性做一个描述性的概括。

至于朋霍费尔的批判，我们必须对此做出澄清，因为“启示实证

主义”已经成为二战后人们批评巴特神学的主要方式。朋霍费尔指责巴特神学是一种“启示实证主义”，意思是说巴特把启示看成是一劳永逸地解决所有神学问题的万能钥匙，这一指责非常接近朋霍费尔对作为宗教的基督教凡事诉诸万能的上帝（deux ex machina）的批评。[9] 朋霍费尔在《狱中书简》中先是肯定了巴特在上帝的启示与宗教之间所作的区分，以及他对宗教所作的彻底的批判。然后，朋霍费尔又非常遗憾地说，巴特在对圣经概念和神学概念的非宗教性解释方面没有给出什么具体的指导，他本人仍然操着一套更新了的传统神学语言。巴特神学的本质乃是传统的启示神学，根据对现代性的判断，朋霍费尔认为巴特的新正统神学的启示路线加剧了神学中的现代性自律的实证主义，因此他将巴特的神学称为“启示实证主义”。

巴特说，他自己并不明白朋霍费尔用这个词想说的是什么意思。我们之所以使用“启示实证主义”，是使用它的另一个含义，也就是巴特一贯拒绝普遍启示的概念，强调上帝在耶稣基督之中的启示的具体性、特殊性、独一性。对于巴特而言，耶稣基督不能像尼布尔（Reinhold Niebuhr）那样视为“终极的启示”，也不能像汤朴大主教（William Temple）那样视为“启示的王冠”，耶稣基督就是上帝独一的启示。圣经和教会都不是上帝的自我启示，而是对这一启示的见证而已，因此，他们的权威来源于耶稣基督，而不是它们自身。这就是我们使用“启示实证主义”的含义。

实际上，朋霍费尔也认同巴特以启示批判宗教和教会的神学革命。[10] 朋霍费尔是在另一个意义上使用“启示实证主义”这个词的。朋霍费尔是从巴特的启示实证主义的政治神学后果来反过来批判他的神学前提，也就是说，巴特的神学仅仅诉诸上帝的启示，而无法积极介入现实的教会斗争和政治斗争。朋霍费尔发现巴特的神学不仅无法避免上帝之道神学在巴特领导的认信教会和巴特派那里蜕变成新的正统的和保守的神学复兴运动及新一套神学教义，加剧了神学与教会、教会与政治的相互分立；而且它也无法落实到此世之中的教会斗争和教会的重建工作之中。朋霍费尔是从这种不能介入现实的政治神学的困境出发，来批判巴特的启示三一论的神学前提的。

巴特是否真的缺少一种积极入世的教会论、政治神学和伦理学呢？遗憾的是，纳粹集中营的殉道者朋霍费尔并没有看到巴特后来在

《教会教义学》中所作的努力。至于朋霍费尔本人，他的“追随的伦理学”、“非宗教的基督教”、“此世的解释学”都诉诸道成肉身的“基督的人性”。然而，正如巴特指出的，若不从上帝的三位一体的自我启示来理解“基督的人性”的话，“基督的人性”就是毫无根基的。朋霍费尔所谓的“此世性”或“非宗教性”的立场将导向以人的人性来理解“基督的人性”，而不是以“基督的人性”来提升人的人性。与朋霍费尔不同，巴特的三位一体的启示论从根本上建立了以和解者与救赎者基督为中心的政治神学，为教会共同体和基督徒个体进入此世提供了行动的根据。

除了朋霍费尔之外，对巴特的启示概念最猛烈的批判来自他从前的一个学生潘能伯格。[11] 潘能伯格1961年发表了他的经典论文《关于启示学说的教义命题》（收入《启示作为历史》，1961，1963），提出了他的“末世论实在主义”的历史神学，给出了启示的新概念。潘能伯格提出了“启示作为历史”的七个教义命题：“一，根据圣经见证，上帝的自我启示并不是以神显（Epiphanien）的方式那样直接显现的，而是通过上帝在历史中的行动而间接获知。二，启示不是位于历史的开端，而是在启示历史终结时才能展示出来。三，不同于神性的特殊显现，神性的历史的启示对于每个有眼可见者都是敞开的，它具有普世性的特点。四，上帝神性的普世启示在以色列的历史中尚未实现，这一实现体现在拿撒勒的耶稣的命运之中，因为它预示了一切事物的终结。五，基督事件不是作为孤立的事件来启示以色列上帝的神性，而只是体现出上帝与以色列相关的那段历史。六，在异族基督教会的非犹太性启示观念的形成和发展中，耶稣的命运表达了上帝末世论自我证明的普遍性。七，上帝之道是对启示的应许、指令和宣道。”[12] 由上述命题可见，潘能伯格将上帝的启示落实到在历史之中期待上帝之国，也即基督的再临之上：上帝自我启示的十字架的耶稣事件，既是启示的救赎事件，也是普遍历史的事件。若截然将启示与上帝之国的普遍历史进程分开，启示就会沦落为无法判定的偶像崇拜。

潘能伯格承认，上帝直接启示的基督事件乃是历史的终极意义。但是，上帝的自我启示也是世界历史中的事件，上帝在历史中的末世论启示同样是上帝的自由。[13] 潘能伯格以第七命题来平衡上帝之道

与历史事件之间的关系：只有上帝之道没有历史地启示是不够的；历史就是事实语言（die Sprache der Tatsachen），或者说“事实胜于雄辩”。潘能伯格认为，若无历史事件，巴特的启示概念就不能避免19世纪的启示形而上学。基督教的启示不同于其他宗教的启示之处在于，上帝的启示是“在历史中的间接启示”，且是“在普遍历史中的启示”；这种启示通过理性而非超自然的能力就可以理解。旧约的以色列民族的历史和新约的十字架事件所见证的是，上帝在世界历史中的行动：救赎史就是普遍史，特殊启示要进入普遍启示。潘能伯格的“启示作为历史”的启示概念与巴特的内在三一上帝自我特殊启示论及其启示的权威性（Autorität der Offenbarung）针锋相对，其时间概念取自黑格尔，而不是上帝在耶稣基督之中敞开的“永恒的现在”的启示时间性。潘能伯格将上帝之国的末世论按照黑格尔的方式进行了理性化和普遍历史化，而拒绝了上帝之国在耶稣基督中已经实现的时间性。潘能伯格恢复了历史主义、理性主义、现代主义、自由主义，提出了历史的、救赎的三一论，可以视为特洛尔奇神学样式的当代复兴，重新掀起了自由主义对巴特的挑战。

对于巴特来说，回答潘能伯格的挑战并不困难。首先，救赎史的普遍历史概念乃是基于自然神学或哲学人类学的人的历史，而不是基于上帝三位一体地自我启示的时间性。潘能伯格的末世论的时间性是世界历史的时间性，而不是耶稣基督的永恒的现在的时间性。其次，如果没有上帝在耶稣基督中的直接启示的事件，没有在耶稣基督之中上帝与人最原初的历史事件，那么，启示作为历史就是毫无根基的。世界历史不能成为救赎史的标准，救赎史的标准在于上帝在耶稣基督的永恒的拣选之中，在上帝与人原初的立约并在耶稣基督的和解行动中成全这一立约的历史之中。

最后，在圣经的见证中，上帝的启示优先于人对上帝启示的信仰，上帝启示的实在性高于人对信仰的可能性追问，上帝自我启示自身的客观性高于人对上帝启示的主观性信仰。巴特从他1916年的思想转折以来，从未改变过一个基本信念：现代神学完全依赖于人的信仰的主体性，而无视上帝启示、上帝的恩典、上帝的主权和上帝的自由。只有上帝的自我启示的作为、意志和道（即言）才是第一位的；人的信仰对上帝的启示的接受与否是第二位的。没有上帝的自我启

示，哪里有什么人的信仰的任何可能性。信仰不是信仰信仰者自身的生存状态、优美的灵魂、神秘的感觉、虔敬的自我意识，而是信仰圣经所见证的上帝的自我启示。

巴特将耶稣基督的位格和作为视为上帝启示的客观方面（CD，I/2，1—45），将圣灵发挥作用的信仰视为启示的主观方面（CD，I/2，203—279），这两个方面（圣子与圣灵）都是上帝（圣父）对人的自我启示。耶稣基督作为被圣经所见证的上帝之道，作为上帝自我启示的奥秘，它只能显示出来，它只能为人接受并继续见证，而无法在施莱尔马赫和利奇尔的“历史的耶稣”或蒂利希的“新存在”中得到证明。作为“人子”的耶稣基督只能被接受为“上帝之子”，接受为“我们的主”，只有如此，才能彻底理解圣经所见证的耶稣基督的位格和作为。[14]

不仅是上帝的道成肉身和耶稣基督的位格（CD，I/2，1—202），不仅是上帝为自己也为人对耶稣的恩典拣选（CD，II/2），还有耶稣基督的生平和布道、十字架上的受难和死亡、十字架上的复活和升天，耶稣基督对人的三重作为（称义、成圣、呼召），（CD，IV，1—3）这些都是上帝客观实在的自我启示。耶稣基督“那个人”，就是那个自我“被钉在十字架上的上帝”；耶稣基督作为中保，就是上帝自身与有罪的人的主动和解。上帝在耶稣基督中的启示，意味着上帝与人的和解；通过耶稣基督，上帝走向了人，人走向了上帝，上帝与人在耶稣基督（而不是布尔特曼的人的生存或此在）中相遇了。耶稣基督作为上帝之道乃是上帝启示给人的客观的保证，传统上称之为“中保”。

上帝的启示在耶稣基督的作为中对我们发出言语—行动，而在圣灵的作为中上帝的启示让我们能聆听上帝之道。圣灵的作为是上帝的启示的主观可能性条件，是圣父与圣子之间相互的爱的关系，是作为信仰共同体的教会奋兴和重建的动力，也是个体信仰者成为“新存在”、“新人”、“新生”的力量。圣灵既是上帝走向人的启示本身，也是使人信仰上帝之道的启示力量。巴特恢复了那个基督教美妙而古老的理念：信仰不是现代人所相信的个人的意志、主体性、自由的事情，而是“恩典的礼物”，是“圣灵的作为”，是对上帝之道的认信的经验。（CD，I/1，229）正如加尔文所说，有限不能把握和领悟无限

（finitum non capax infiniti），罪人不能把握和领悟上帝之道（peccator non capax verbi divini）。是上帝亲自打开了我们聆听上帝之道的耳朵，上帝的恩典让我们说出保罗这样的话："是我，……但不是我，是出乎上帝的恩典。"（参见《哥林多前书》15：10，奥古斯丁《忏悔录》10：29）

圣灵向我们显示我们的信仰乃是作为罪人蒙受了上帝的恩典。因此，没有所谓的"基督教伦理"，或"基督徒的道德"，只有作为上帝的诫命的上帝之道。道德—个人英雄主义以及虔敬—灵修主义往往导致法利赛主义，因为那就是人以自己的实践理性和道德行为而自我称义。这里只有基督徒蒙受恩典的生活，只有上帝之道对人的诫命，只有人对上帝的呼召的顺从和跟随。人的自由意志的选择和理性的负责任的行为，正是顺从上帝之道所必需的。巴特的上帝之诫命伦理学化解了看似存在于极端的奥古斯丁主义者与贝拉纠主义之间的二难选择：上帝的恩典要求人的自由意志的顺从，自由意志是顺从上帝的诫命所必需的。[15] 作为来自人的自由意志与信仰的主体性的可能性无妨上帝启示的客观性和实在性，人的不信仰不能否定恩典奇迹和启示的存在。[16] 是谁害怕尼采的话"上帝死了"呢？巴特毫不惧怕有这么一个历史时代，它宣称"上帝死了"是这个时代以及未来的时代都无法逃避且不可更改的命运。巴特信赖圣经所见证的上帝之道，上帝已经为我们做出他自己的启示。

第二节　三位一体的上帝

三一论无条件的根基就在于上帝的自我启示，上帝的启示行动就是三位一体的统一性：从启示的概念来说，上帝是启示者（父）、是被启示者（子）、是启示自身（灵）。上帝启示给众先知和众使徒的是三个不可分割的方面，它们构成了三一论的内容。（CD，I/1，339—560）三一论的内容可以从三个问题来思考，即上帝启示的对象是什么？上帝如何启示自身？上帝向我们启示自身的结果如何？就圣经的见证而言，这三个问题就是：谁是启示自身的上帝？他做了什么？有什么结果？对于教会的见证和宣道而言，这三个问题复又是：谁是在此启示自身者？在其启示中他在此做了什么？在此有什么结

果？简单地说，第一个问题问的是上帝与世界如何才能区分开，作为创造者的上帝（圣父）自身将自己与世界分开。第二个问题问的是上帝进入世界的道成肉身的问题，作为和解者的上帝（圣子）进入人的世界，提升有罪的人性并与人和解。第三个问题问的是上帝进入世界的目的问题，作为救赎者的上帝（圣灵）进入世界最终的目的乃是救赎人类及其世界。简而言之，三一论是上帝的恩典的自由地启示的形式，其内容乃是耶稣基督这一独一的上帝之道，其效果乃是在上帝中的和解和恩典的救赎。

在文化史中，有各种各样的三一论的比喻，在自然方面，安瑟伦将父子灵比喻为泉、河流和湖；在文化方面，路德将其比喻为语法、辩证法和修辞学；在历史方面，约阿希姆有彼得的圣父之国、保罗的圣子之国、约翰的圣灵之国的三个国度或三个时代的说法；在宗教方面，佛教有佛法僧三宝；在人的灵魂方面，奥古斯丁将其比喻为灵魂的三种能力：记忆（memoria）、理解（intellectus）、意志（voluntas），或者将其比喻为爱者（amans），被爱（id quod amatur），爱（amor）；在哲学中，谢林将其比喻成主体、客体和主—客体，黑格尔将其比喻为自在、自为和自在自为等等；在文学艺术中，但丁和巴赫是最擅长运用“三”这一数字的神学含义的两个伟大的艺术家。[17] 然而，对于巴特来说，各种各样的“三一论踪迹”（vestigia trinitatis）都有“存在的类比”（analogia entis）之嫌。如果真正存在所谓的“三一论踪迹”的话，上帝启示的三位一体的踪迹和证据就在于上帝之道在耶稣基督、圣经和教会中的三种存在形式。这是上帝自己启示出来的证据，自己留下的踪迹。（CD，I/1，335—347）

在基督教会史上，三一论最早的起源是基督教洗礼、礼拜、圣餐等圣事中所称呼的三个名字：愿荣耀归给“父”、“子”、“灵”，他是昔在、今在、永在的神！圣餐的告白是：“通过子，在灵里，献给父。”所以，三一论最初只是信仰仪式的告白，并不是新约中明确的教义，而是在其并不成型的表述基础上形成的，后来在东西方教会的漫长斗争中最终成为基督教最古老的信经。[18] 3世纪拉丁护教士德尔图良在《反普拉克西亚》中给出了三一论的明确表述，他第一次使用了位格、父（Pater）、子（Filius）、灵（Spiritus Sanctus）的观

念。三一论正统的象征是被325年尼西亚公会宣布为正统的东方教父阿塔纳修，在关于耶稣的起源的“受生”（generate）到底是什么意思的论争中，他誓死捍卫耶稣的“受生”与人的出生不同，他与父是不可分的，享有同一本性。而被定为异端的阿里乌认为“受生”是“受造”于上帝的意思，这意味着上帝之子是不能等同于上帝的半神，这是典型的神格惟一论（Monarchianismus）。[19] 作为早期教会史神学和教会斗争的焦点，三一论论争主要集中在以“实体”和“位格”等希腊和拉丁概念讨论耶稣的神性、耶稣基督名称的意义、耶稣与上帝位格的统一、耶稣的人性等难题上。三一论论争的第一个结果是325年第一次尼西亚公会宣布的信经，它认为道成肉身的耶稣基督是真正的神，这是东方教会精神（东方教父包括亚历山大学派的奥利金、亚历山大、阿塔纳修，卡帕多西亚三杰的尼斯的格利高里、该撒尼亚的巴兹尔、纳西盎的格利高里等）的体现。381年第二次君士坦丁堡公会宣布耶稣基督是真正的人，这是西方教会精神（以安提阿学派的拉丁教父和聂斯脱里为代表）的体现，奥古斯丁、安瑟伦、方济各、伯尔纳、肯培、路德、梅兰希顿等都继承西方教会尊崇“十字架上受难”的“耶稣的人性”之路。西方教会的精神就在于承认历史的耶稣的人性，批判东方教会基督论中容易导致的各种异端如神格惟一论（monoarchianism）、幻影论（docetism）、嗣子论（adoptism）、神显论（theophany）等。虚己论（《腓立比书》2：6—7）也许是其中并不太严重的错误。431年第三次以弗所公会宣布耶稣基督是神人同具一个位格，第四次查尔希顿公会宣布耶稣基督为神“和”人。三位一体较好地解释了道成肉身事件，但是它最难处理保罗所坚持的圣灵的地位问题，用巴特的术语来说，它解决了启示的客观方面（道成肉身），没有解释启示的主观方面（圣灵）。[20]

其实，三位一体的难题起源于用希腊语的“位格”概念来描述圣经的上帝的不适。希腊语的“位格”（Hypostasis）概念与抽象的“实体”（ousia）概念不同，与指称上帝的实在或本质的那些词语（essentia，natura，substantis，deitas，divinitas等）不同，它指的是实实在在、如其所是、那里的、活生生的、具体的东西。德尔图良率先使用的拉丁语的“位格”是指不可分割又不可互相取代的相互寓居，它用来表示寓居关系（Perichoresis/communion）、团契、伙伴

关系、共融、贯通等的含义，相比于斯宾诺莎的自因（causa sui），这一拉丁词意味深长而富有创造性。但是，自从波伊修斯（Boethius）将位格定义为“个体实体的理性本质”（naturae rationabilis individua substantia）以来，超越了个体人格的不可还原的爱的关系就被现代具有自我意识的“个体”或“人格”的意义遮蔽了。（CD，I/1，356—358）因此，巴特指出，“位格”是一个不恰当的术语。为了避免样态论，巴特本人从根植于启示的三位一体的统一性观点出发，代之以“存在方式”（取自卡帕多西亚教父的术语huparxeoos，CD，I/1，359）。西方教会的传统三一论的典型形式是一个实体三个位格（una substantia tres personae），三个位格的样态（Mode）基于一个非位格的神性本质。而巴特的内在三一论（Dreieinigkeit，不同于传统用语Dreifaltigkeit）的表述是：一个“对象”（Gegenstand）的三种不同的“存在方式”（Seinsweise），即作为创世者的父（CD，I/1，384—398），作为和解者的子（CD，I/1，399—447）和作为救赎者的灵（CD，I/1，448—489）。通过圣灵的爱与自由的力量，上帝与耶稣基督结合为一体，圣父永远与人同在，圣子永远接受、顺从、执行圣父的意志，人们永远在信望爱中成为上帝的孩子。圣灵是内在三位一体的统一的爱的力量。

巴特以“对象”和“存在方式”取代传统的形而上学的“实体”与人类学的“位格”概念，旨在强调三一论的根在于圣经所见证的上帝在耶稣基督之中的启示行动之中。在上帝的特殊启示行动中，上帝的启示的三种存在方式是平等的，但又不是相互分离的三个上帝；这样就避免了三个存在方式之间有差等的次位论（Subordinationismus），也避免了三个存在方式截然分离的样态论（Modalismus）。（CD，I/1，381—382）当然，正如谢林所说，不可能想像上帝不是实体的、位格的，但是上帝并不就同于“实体”和“位格”本身，而是超出它们的启示行动。圣经所见证的不仅仅是抽象的上帝的“实体”和“位格”，而是上帝在具体的时空之中向他的选民和信徒具体地启示了、启示着、将启示着自身的行动。

巴特的《教会教义学》以上帝之道开篇，确立了整个教义学的主题；接着又以上帝启示的三位一体在本体上和认识上确立了上帝之道的含义。启示的三位一体与上帝之道的三种形式之间都存在着深刻的

类比关系，后者可以视为三一启示的踪迹和证据。内在三一论的意义就在于给出了上帝启示行动的“形式结构”，为整个教义学奠定了“神学本体论”的基础：三位一体的启示论是整个《教会教义学》的一条金线，它将创世论（作为创造者的父）、和解论（作为和解者的子）、教会论与末世论（作为救赎者的灵）等各部分完整地编织在一起。与此同时，三一论也将他的早期思想重新联结到他的整个神学之中，比如，三位一体启示的上帝就是辩证地在隐秘中启示自身的上帝，启示自身的上帝乃是全然的相异者的上帝，启示自身的上帝意味着本体和意识上的独立自由。三一论的启示论对于整个教义学的意义在于，圣经所见证的上帝在耶稣基督中的三位一体启示行动是所有关于上帝的认识的本体论和认识论的根源，因此它是整个基督教教义的基础，是创世论、和解论和救赎论的根据。 [21] 从实质内容上来讲，三位一体的启示乃是基督教会的本质和起源，是圣经见证的实事本身，是信仰的客观性所在；从外在的历史来讲，它也是基督教作为基于启示的真宗教的区别性特征，是基督教神学和宣道的语言和内容的特质。巴特以上帝三一的自我启示论扭转了整个现代基督教神学的思维方式，在“上帝之死”的时代中重新解释了“圣经的上帝”。巴特的三一的上帝解释了一个基本问题：上帝不再是哲学抽象的自因和存在，而总是以三位一体的方式启示自身；“上帝之死”所表达的是时代的信仰状况，而基督教的根本不在于人的信仰，而在于上帝的启示。巴特的内在三一论与传统的救赎三一论不同，旨在强调上帝三位一体的启示首先是上帝的自我奠基的行动，而不是首先为了救赎史的功能和效果。巴特以此就为上帝之道建立起来自上帝自身的根基，而不受制于现代人所谓的“信仰主体性”、“宗教先验”、“救赎确定性”、“宗教经验的客观性”等，也不受制于教会组织或教会制度；以此它既超越了新教“惟信圣经”的原则，也超越了天主教“教会之外别无救赎”（extra Ecclesiam nulla salus）的原则， [22] 为基督教普世运动奠定了坚实的基础。

巴特的启示论强调从传统和现代各种“救赎三一论”（ökonomisch Trinität）向本体论的“内在三一论”（immanent Trinität）的转向，从救赎三一论的“为了我们的上帝”（Gott für uns）向内在三一论的“自为的上帝”（Gott für sich）的转向。内在三一论的根基在于上帝在自身中自行启示自身，因此，这一启示行动决不是抽象的意志和

单一的位格，而总是在耶稣基督中三位一体地启示。上帝的特殊的自我启示是以三位一体的方式发生的，具体就在道成肉身以及耶稣基督的十字架受难和复活之中。这一内在的自我启示是基督教救赎的奥秘，因此，启示的内在三一论乃是救赎三一论的基础和条件，而非其功能和效果。巴特的内在三一论强调从上帝的启示的主体性到人的主体性，而救赎三一论则强调耶稣基督在世界历史中的功能和作用，其实质是就人及其历史而言的一种基督救赎功能论。黑格尔的哲学在某种程度上是一种世俗化的三一论，与此同时，他也借重其哲学（逻辑学与历史哲学）对三一论作出了奥古斯丁之后最重要的一次推进。黑格尔的三一论兼容了内在三一论的本体论视角与救赎三一论的功能论视角。黑格尔将基督教视为精神公开启示的“绝对宗教”，从其“精神奥德赛”的视角来看，上帝的启示是普遍与特殊、无限与有限、同一与差异之统一的绝对精神，三位一体就是同一启示主体在自身之内的客体化、差异化。三位一体以及道成肉身、受难与和解等在黑格尔那里通通以一套简化公式来处理：绝对精神从普遍性（父）到特殊性（子）再到个体性（灵）。[23] 黑格尔过度哲学化的三一论毋宁应称作“万有在神论”（Panentheismus）。在黑格尔的体系中，上帝成为一个受到世界限制的既非自由、也非超越的上帝，上帝只是世界历史精神的化身。黑格尔派的缪勒对黑格尔的启示概念批判说，黑格尔将“启示”理解为“绝对精神”，又将精神片面地理解为思维，将思维又理解为具有逻辑必然性的历史过程。巴特通过黑格尔派的思辨神学受到了黑格尔的内在三一论方面的影响，同时他又接受了缪勒对黑格尔的批判，拒绝了黑格尔的精神外化和逻辑—历史的过程的思想。也就是说，巴特非常清楚地把黑格尔的“精神”概念中混杂在一起的“作为启示的绝对精神”与“作为人的思维和人的历史的精神”非常清楚地分离开，这样就避免了黑格尔从“人的主体性”来达到“上帝的主体性”的精神跃升的过程。巴特之所以能避免黑格尔的三一论的历史主义陷阱和人的主体性的陷阱，就在于在黑格尔与他之间横隔着由克尔凯郭尔在人与上帝、有限与无限之间犁开的“无限的质的距离”的鸿沟。当然，巴特不仅拒斥了黑格尔通过理性的辩证反思从有限性到无限性的间接上升之路，而且也拒斥了克尔凯郭尔的直接的信仰跳跃之路。巴特的内在三一论建立了从上帝自我启示到人的自上而下之路。

然而，巴特的内在三一论比较出色地解决了三位一体的统一性问题，却不容易解决三位一体的三个位格之间的相互团契关系，容易导致神格惟一论的困境，而无法彻底回答“上帝为何成为人”的古老问题。这一问题不仅朋霍费尔意识到了，而且在二战后成为政治神学家莫尔特曼和历史神学家潘能伯格攻击巴特的主要靶子。潘能伯格基本上接受了黑格尔的万有在神论式的三一论模式，试图重建黑格尔从有限性到无限性之路，他将巴特漫画式地描绘成“神格惟一论”加上“样态论”。 [24] 莫尔特曼与潘能伯格一样，指责巴特的“启示”观念不过是将人的主体性转移到了上帝的主体性上，但仍然是黑格尔的老路数，缺乏三个位格之间真正的关系性。莫尔特曼在《三位一体和上帝之国》中则发展了与巴特的内在三一论针锋相对的末世论的社会三一论。莫尔特曼将“十字架事件”（即十字架上的受难与复活）视为理解三位一体教义的关键，因为十字架事件宣告了上帝之国，建立和实现了上帝与人之间的和解以及新的共融和伙伴的关系。“十字架事件”所彰显的三一的上帝就是创世的、和解的和荣耀的上帝，是社会性、关系性的三位一体：父的国度对造物的保护，子的国度对人的解放，灵的国度对新的造物的能量提供；人被邀请进入圣父、圣子和圣灵三一的充满爱和自由的神圣家庭之中。莫尔特曼既不想追随早期教父以希腊哲学词汇的神学思考，也拒绝现代哲学以个体和主体性信仰建立上帝与人的历史以及教会的基础，他把基督教神学的基础置于圣经中所见证的十字架事件所显示的末世论的社会三一论或救赎三一论之上。十字架事件显明上帝本身是社会式的、关系性的，而非个体位格的。这一团契的、关系的、社会—生态的三一论克服了绝对主体的、超越的、集权一神论的上帝概念及其与世界的脱离。 [25]

潘能伯格和莫尔特曼从救赎的末世论的视角出发，激烈地批判巴特的内在三一论无法解决现代性的政治神学与历史神学的问题。他们批判巴特没有彻底解决三位一体的三个位格之间既相互寓居又相互区分的难题，这一困境就体现在《教会教义学》中启示概念与世界历史、上帝与世界之间的有很多无法向上帝之道和基督论还原的理论和实践的问题。这一神学困境将导致政治神学实践中的基督教本位主义，而无法推进当今现代和后现代多元对话语境中的普世的教会、普世的基督教、普世的神学。不过，巴特对于基督教普世运动的贡献是

有目共睹的，这些贡献正是基于他坚守基督教本位主义，反对处境化（或语境化）、本土化、分裂化。巴特认为，上帝的特殊启示首先是一种内在的可能性，而救赎只是对上帝启示的外在的、现实的、历史的、社会的经验而已。内在三一论与救赎三一论只有就基督论与救赎论而论时才有必要区分开来，其实二者没有任何分裂的必要。正如拉纳和云格尔所指出的，内在三一论就是社会三一论，救赎的社会三一论也必然是内在的三一论。[26] 巴特缺乏对传统的救赎史的兴趣，他从基督中心论出发，而代之以和解论。实际上，莫尔特曼也承认，社会—政治—生态的三一论已不再是严格意义上的基督教正统教义，它更多是基于末世论希望、政治实践和人类全面的解放而建构的三一论。只有巴特的内在三一论，才建立起以基督论为中心的和解论的新救赎论。

---

[1] 参见士莱马赫（施莱尔马赫）：《宗教与敬虔》，谢扶雅译，香港：基督教文艺出版社，1967。

[2] Robert W. Jenson, "Karl Barth", *The modern theologians: An Introduction to christian Theology in the twentieth Centery* , ed. by David F. Ford, Oxford, Blackwell Publishers, 1997, P. 31. "Karl Barth on the Trinity", in *A Theology on its Way? Essays on Karl Barth* , Edinburg, T & T Clark, 1991, PP. 81—93.

[3] 英国旧约圣经学者巴尔（James Barr）曾尖锐地批评巴特以及整个现代圣经神学以新约解释旧约的方式，他特别指出，“启示”概念在圣经中根本不具有核心的地位。James Barr，*Old and New in Interpretation* ，London: SCM, 1966, PP. 12、89—96. *The Bible in the Morden World* ，London: SCM，1973，PP. 18—20. 事实上是，尽管圣经中并未过多地出现“启示”的字眼，然而“启示”却是能最好地解释圣经所见证的上帝的行动和事件的概念。

[4] 正是从启示的概念出发，巴特延续了他在《〈罗马书〉释义》中的“宗教批判”的主题，他把虚假的宗教视为“非信仰”（Unglaube）。巴特在《教会教义学》中以“上帝的启示作为宗教的扬弃”为题，区分了真宗教和假宗教，从上帝的启示批判了宗教及宗教人的“宗教主义”。真宗教只是上帝的恩典的造物，而不是有罪的人的人造宗教。真宗教乃是认识上和思想上的信仰与顺从，言语敬拜上遵循上帝之道，行动见证上认信耶稣基督。然而，“宗教人”拒绝上帝的恩典，他们是人的反叛的代表。基督徒也仍然是有罪之人，

没有上帝的恩典，宗教人及其人造宗教就是最大的“不信仰”。巴特对18、19世纪现代新教以“宗教”概念取代“上帝的启示”的“宗教主义”终生深恶痛绝。基督教被视为各种宗教中最高级的宗教，这是导致基督教衰落的根本原因。（CD，I/2，§17，297—324）

[5] 作为一个哲学概念的“启示”的概念，是德国历史主义兴起的两个世纪中最流行的词语之一。莱辛在历史进步论经典《人类的教育》（第73论题）中，首次将斯宾诺莎实体的上帝扭转为作为自我创造的主体的上帝，他早于赫尔德、席勒、费希特、黑格尔和谢林提出“人类成年”的“新福音时代”的观念，与德国唯心论哲学家费希特（《批判一切启示的尝试》）、谢林（《启示哲学》）和黑格尔（《宗教哲学讲演录》）共同完成了“启示主体性”的概念。然而，现代历史哲学中的启示主体性不过是上帝启示的历史性的世俗化形式而已，其立足点已经从上帝的启示的时间性和历史性转向了人类成年的世界历史性。圣经的上帝的启示已经渐渐被请出了人类理性的世界历史的地盘。巴特非常清楚地看到了莱辛以降的现代历史主义的基础，他重返圣经的三一的上帝，以重返圣经的“启示”概念及其时间性。（CD，I/1，328—329）

[6] “根据（Grund）、同一（Identität）、差异（Unterschied）”这一主题，曾是德国唯心论一度以思辨的形式深深思考过的核心内容。三位一体的教义如果不用希腊哲学术语（如本质、实体与位格）而用德国唯心论的哲学术语来表达的话，就是关于根据、同一与差异的思辨。在黑格尔《逻辑学》的“本质论”中，“根据、同一、差异”这些概念只是“纯粹的反思的规定”（die reine Reflexionsbestimmungen），是一些还没有与现象自在自为地结合在概念之中的形式上的范畴而已。按海德格尔《同一与差异》和《根据律》中的讲法，正是通过本体论神学（存在—神—逻辑）“上帝进入哲学之中”，而成为“第一因的上帝”和“自因的上帝”的。传统的形而上学的本体论神学机制首先把上帝与世界混同起来，把上帝作为世界存在者整体中的一个最高的存在者。传统的形而上学并未真正地建立起来上帝与世界的差异，而仅仅是将上帝的自我显现的“差异之为差异”表象为存在者层面上的简单“区分”而已；其次，自因（causa sui，另一些名字是Ursache、causa prima、ultima ratio等）的上帝是作为整个世界的第一根据（prootee archee，另一些名字是逻各斯、基础、实体、主体等）而被“奠基”和“设定”起来的，因此才会有相应的上帝存在的本体论“证明”；再次，如果我们放弃存在所负担的那些传统的本体论的意义和思维方式的话，我们可以从“差异、互属及其拢集”来思考圣经的上帝的启示，而不必假借“存在”、“根据”、“本质”等形而上学的哲学术语，这一点正如列维纳斯、德里达和马里翁所说的那样。

[7]　当然，按照福音书的见证，即使耶稣本人，他也没有将自身启示给他所遇到的每个人，而只是隐秘地将天国的奥秘显示给极少数人。

[8] Richard H. Roberts, "Karl Barth's Doctrine of Time: its Nature and Implications", in *A Theology on Its Way? Essays on Karl Barth* , Edinburgh: T&T Clark, 1991, PP. 1—58.

[9] 在当时人（比如尼布尔、拜里等）眼里，朋霍费尔是一个“狂热的巴特派”。的确，朋霍费尔对巴特的《〈罗马书〉释义》、《上帝之道与神学》、《基督教义学纲要》非常熟悉。在其早熟的博士论文《圣徒同体》（1927）中，特洛尔奇尚与巴特平分秋色，到了教职论文《行动与存在》（1929），巴特的思想就成为他惟一的思想渊源了。但最好不要忽视朋霍费尔的路德宗背景，他把巴特称为“加尔文主义者”。因此，在是否把朋霍费尔视为一个像迪姆、韦伯、沃尔夫、伊万德、戈尔维策那样的巴特派的问题上最好谨慎从事。巴特与朋霍费尔的区别可以从他们的伦理学的主题上可见一斑，巴特的伦理学建立在他的教义学之上，强调上帝之道就是上帝的诫命，此外没有其他的权威。朋霍费尔的伦理学用他自己的语言说，在于为“终极事物”预备道路的“次终极事物”，也即“此世性”的行动原则，而巴特则过于注重“终极事物”。

[10] 朋霍费尔肯定了巴特在《〈罗马书〉释义》（第一版）中在启示与宗教之间进行的区分。这一区分意味着，对宗教以二分世界（宗教的与世俗的）的方式为信仰腾出地盘的做法的批判，也意味着基督教真正的基础并不在于作为一种宗教，而在于上帝在耶稣基督中特殊的启示。朋霍费尔还暗示，《〈罗马书〉释义》（第二版）的“新康德主义的修正”导致过于强调上帝的启示。朋霍费尔也肯定了《教会教义学》的上帝之道学说，它使教会找到了自己坚实的基础，并显明其根基不在于一种宗教组织形态。但是，朋霍费尔对于巴特的神学的本体论，即三位一体的启示概念并不满意，尤其是当他看到了巴特派的政治神学的后果时。

[11]　潘能伯格与伦德托尔夫兄弟（Trutz Rendtorff & Rolf Rendtorff）及威尔肯斯（Ulrich Wilkens）在20世纪60年代形成了海德堡派历史神学（Theologie der Geschichte），与莫尔特曼的希望神学一起成为60年代德国神学的新潮流。参见Carl E. Braaten & Philip Clayton，ed., *The Theology of Wolfhart Pannenberg* , Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1988。

[12] Wolfhart Pannenberg, "Dogmatische Thesen über die Lehre der Offenbarung", in *Offenbarung als Geschichte* , Göttingen, 1961, S91—112.

[13] Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God* ,

Philadephia, The Westerminster Press, 1969. Herbert Burhenn, "Pannenberg's doctrine of God", *Scottish Journal of Theology* , 28 (1975), PP. 535—549.

[14] 巴特认为，耶稣基督既不能被还原成人性，也不能被还原成神性，耶稣基督同时兼有互不混杂的神性和人性，这一悖论正是上帝启示的奥秘所在。（CD，I/2，132—202）任何企图将耶稣基督的神人两性还原为可理解的某一种，或混合两种，都无法理解上帝启示的三一的奥秘（mysterium trinitatis）。认为耶稣的人性在其作为上帝之子的神性之中，这是古老的anhypostasis学说；与此学说相对的enhypostasis学说认为，耶稣的人性是独立存在的，耶稣的的确确就是一个人，“人之子”。巴特坚持上帝在耶稣基督中同时启示为神性和人性这一不可还原、不可消解的悖论结构。因此，巴特要捍卫“童贞生子”的基本要道，这被他视为道成肉身的启示的奥秘。（CD，I/2，185—188）上帝在耶稣基督中的自我启示从人的视角来看是不可思议的悖论，但却是上帝自我启示的自由：上帝既没有受制于他自己的神性，也没有受制于人的人性，故能谦卑自身，下降到贫乏的人性之中以提升人性。在解释虚己论（Kenosis，（《腓立比书》2：7）时，巴特反对天主教的“耶稣崇拜”，也反对各种现代虚己论的“耶稣人性论”，他继承奥古斯丁的解释，将虚己论视为上帝之子进入了“仆人”的存在形式。（CD，IV/1，180）这是上帝在耶稣基督之中与人和解的第一步。

[15] 当人们谈论自由意志的经验的时候，不是与恣意的行为联系起来，而是诉诸责任、天职、呼召、使命等。然而，对于巴特来说，这些只是相应于顺从上帝之道的世俗化的名字而已，正如世俗化形式中的各种虚荣相对于上帝的荣耀一样。

[16] 巴特将这种主观上的不信仰视为人无法抵挡“虚无”的诱惑，摆脱对上帝的信赖，相信自己的力量而否定和拒绝了上帝的恩典。（CD，III/4，4）但是，上帝已经在他的创世行动中，对所有的创造物“在本体上”做出了“大肯定”（Ya），他亲自与虚无作战并一劳永逸地战胜了虚无。“耶稣是胜利者”，所以，虚无虽然现实但“在本体上”并不实存。在巴特的神学中只有“恩典的凯旋”，现代人的信仰对上帝的恩典启示的否定和拒绝在本体论上是不可能的，他应为自己受虚无的诱惑而负责。参见巴特《教会教义学》“创世论卷”对“虚无”所作的独特分析。

[17] 从约阿希姆的“异端政治启示录”以来，直至《人类的教育》的莱辛，再到《宗教哲学讲演录》的黑格尔、《启示哲学》的谢林、《查拉图斯特拉如是说》第一篇的尼采，以及俄罗斯的梅列日科夫斯基，都有一种基督教三个时代或三种宗教的划分法。彼得的圣父时代其特点是父神、皇权、教

会教阶制和“爱”；保罗的圣子时代，其特点是基督中心论和“信”；约翰的圣灵时代，其特点是人类的成年、普世的教会和“希望”。不那么严肃地说，按照这种颇为后现代的传统观点，巴特应该处于第二个宗教时代或第二种宗教的集大成和向第三个宗教时代或第三种宗教开端的关键点上。当然，严肃地说，我们要记住巴特说过的话：耶稣带来的不是新宗教，而是新生命、新未来。Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages: A Study in Joachism* , Oxford: The Clarendon Press, 1969.

[18] 可以说，三一论主要是源于保罗神学的。在保罗最晚写就的狱中书简《以弗所书》第一章中提到了“父、子、灵”，另见于《罗马书》8：11，8：15—16，《哥林多前书》12：4—6，《哥林多后书》13：14，《加拉太书》4：4—6，《希伯来书》9：14等。圣父子的关系在《约翰福音》中已经粲然大备：“上帝就是逻各斯，逻各斯成了肉身”；耶稣谈到父以子的名赐下灵（14：16—17，14：26，15：26），耶稣在十四至十七章的临别训话也是三一的语式。《马太福音》后加入的部分（28：19）里面的耶稣的遗嘱是三一论的：“你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、灵的名给他们施洗。”彼得的认信经验（《使徒行传》3：13，仆人，3：20，差遣预定，3：22，先知，3：26，儿子）是将耶稣视为被上帝提升为主和王的人，而保罗未曾见过耶稣，所以他以耶稣的十字架的经验（也即圣灵）开始。保罗一开始就将其视为与上帝一体的神性的主。这最终突破了旧约诗篇中“以色列人的上帝”观念，也突破了《约翰福音》中的“那时神还没有下来”的“差来的一位”的观念。保罗未曾称耶稣基督为上帝，而称之为“我们的救主”。他说，“上帝本性的一切丰盛都有形有体地居住在基督里面”，基督乃是那“不能看见的上帝的像”。早期希腊教父和拉丁教父之间的激烈论争，很大部分是围绕约翰的逻各斯和保罗的圣灵到底哪个是耶稣来源的问题进行的。

[19] 政治神学家佩特森（Eric Peterson）说，神格惟一论或一神论作为为罗马帝国君权神授的辩护的“政治神学问题”，已经在4世纪被三位一体学说一劳永逸地清算了。

[20] 君士坦丁信经认为圣灵出自父“和”子两个，而非父一个位格。受奥古斯丁影响的西方教会，包括后来的新教都接受“和子”（filioque）说，因为子从父中的“生”（generate）不同于灵从父中的“发”（prosession）。而受卡帕多西亚传统影响的东方教会认为，这样不仅降低了圣灵的地位，也削弱了圣父位格的优先性。“和子”说竟成为1054年东西方教会大分裂的重要事件，一千年的三位一体难题最终以不幸的基督教大公教会共同传统的断裂为结局。“和子”说的意义在于充分肯定耶稣基督的位格，反对任何变种的“次位论”。显然，巴特坚决捍卫“和子”说：他坚持圣灵的教会的根基在于圣子耶稣

基督，圣灵没有独立的地位和意义。

[21] 莱斯利（Benjamin C. Leslie）在《三位一体解释学：巴特的三一论的解释学意义》中认为，巴特的启示三一学说具有一种独特的解释学意义，它不仅说明了神学语言的性质和神学解释的原则，也说明了神学的本质和神学的意义，这也就是巴特派坚决抵制布尔特曼派的解释学的原因。Benjamin C. Leslie, *Trinitarian Hermeneutics: The Hermeneutical Significance of Karl Barth's Doctrine of the Trinity* , Peter Lang Publishing, 1991.

[22] 可以说，巴特坚持了“教会之外别无救赎”（Ausserhalb der Kirche ist kein Heil）的原则，但是这只有建立在基督论之上，即“基督之外别无救赎”（ausserhalb von Christus ist kein Heil）。

[23] 黑格尔：《宗教哲学》，魏庆征译，中国社会科学出版社，1999。

[24] Worlfhart Pannenberg, "Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre：Ein Beitrag zur Beriehen zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels", im *Grundfragen Systematischer Theologie: Gesammelte Aufsätz, II* , München, 1967, S96—111. 参见潘能伯格，“上帝的主体性与三位一体论：论巴特与黑格尔哲学的关系”，李秋零译，《现代语境中的三一论》，香港：汉语基督教文化研究所，1999，PP. 179—199。

[25] 基于这一社会三一论，莫尔特曼批判了各种传统的上帝论范式：其一，阿奎那或斯宾诺莎的绝对实体的最高存在和自因的存在的上帝，它所依赖的宇宙论的世界观在现代已经失效；其一，费希特、黑格尔和谢林的绝对主体性的启示的上帝，它预设了单一的、绝对的主体性和位格性以及绝对知识的概念；其一，施莱尔马赫的宗教经验中的上帝，它关心的是我如何体验上帝，而不是上帝如何体验我们；其一，康德的道德实践中的上帝，它是一种没有十字架的沉思、冥想、祈祷和赞美，只有伦理、政治的行动的激进实用主义；其一，拉纳的内在三一论的上帝，它实质上将位格之间的关系以一种笨拙的德语翻译为一神论；其一，哈列维、迈蒙尼德、斯宾诺莎的无悲情的和不能受难的上帝，它忽略了旧约神学的先知神学和新约神学的十字架神学和受难的神义论。Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre* , München, 1980. *The Trinity and the kingdom: the doctrine of God* , San Francisco: Harper & Row, 1981, PP. 1—20.

[26] Karl Rahner, *The Trinity* , trans Joseph Donceel, New York: The Crossroad Publishing Company, 1970. Eberhard Jüngel, *The Doctrine of the Trinity: God's Being is in Becoming* , Grand Rapids, Eerdmans, 1976.

第四部分　恩典的上帝：拣选论、创世论与和解论

第九章　恩典的类比与恩典拣选的自由

第一节　恩典的类比

巴特成功地从《〈罗马书〉释义》转向《教会教义学》，建立形式上的内在三一论和实质内容上的上帝之道论，这依赖于他继辩证神学之后找到了新的神学方法，即“恩典的类比”。巴特称这是他自《〈罗马书〉释义》的“第一次转折”之后的“第二次转折”。由此，巴特就彻底告别了克尔凯郭尔的生存哲学及其辩证法，而转入更为积极实证的圣经神学之中，“有限不能把握无限”的克尔凯郭尔原则为“罪人不能把握上帝之道”的上帝恩典论代替了。1931年，已经转入波恩大学任教的巴特写了一本研究“经院哲学之父”安瑟伦关于上帝存在证明的著作《寻求理解的信仰》。这本划时代的小书（我们可以称之为“安瑟伦书”）标志着巴特找到了恩典类比的新方法，并将其确定为对上帝的认识的基本原则。因此，《安瑟伦书》这本巴特本人最满意的著作无疑对于理解巴特的神学方法具有重要的意义。[1]

在1958年《安瑟伦书》（第二版）前言中，巴特说，他在书中所建立起来的“恩典的类比”的神学方法，是理解他《教会教义学》思想的关键。恩典的类比是教义学神学的方法，也是惟一适合基督教神学的方法。巴特还称赞了他的巴塞尔大学同事天主教神学大师巴尔塔萨，说只有他（在他的《巴特神学的描述与阐释》中）和极少数的人清楚地看到《安瑟伦书》对于建立他自己独特的神学方法论的意义。[2] 巴尔塔萨将恩典的类比视为理解巴特基督论这一核心内容的“思想形式”（Denkform），[3] 而荷兰加尔文宗神学家伯库维的《巴特神学中的恩典的凯旋》也把握到了巴特神学一生不变的主题与方法。[4]

早在1926年明斯特的研讨班上，巴特就受到他的朋友舒尔茨（Heinrich Scholz）的影响而对安瑟伦产生了浓厚的兴趣，1930年他又做了一学期安瑟伦的研讨课。两位好朋友准备各自出版一本关于安

瑟伦关于上帝存在的本体论论证的著作，结果只有巴特自己出版了一本小册子。巴特的小册子之所以有划时代的意义，不仅是对于巴特本人而言，而且也是对安瑟伦的解释而言。巴特对安瑟伦的解释一扫千载陈见，令人闻所未闻。无论是笛卡尔和莱布尼茨对安瑟伦在《宣讲》中的本体论论证的继承，还是康德对这一论证的坚决批判，在巴特看来都没有把握到安瑟伦论证的关节点。巴特指出，安瑟伦对上帝的本体论证明乃是基于上帝的自我证明，也就是说，由人到上帝的道路是对上帝主体性的启示的回应。类似的思路以前只有黑格尔提到过，他认为安瑟伦在《宣讲》第三条和第十五条中从上帝概念证明上帝存在的本体论证明表明，上帝将自身自我设定在概念的自我展开之中。 [5]

在《安瑟伦书》中，巴特指出，安瑟伦的本体论论证绝不是为了自然神学奠定基础，而是对上帝的客观给予性的信仰寻求理性的解释。因此，它毋宁说是顺从信仰的要求去寻求理解和解释，而不是“论证”。对安瑟伦的误读是一种明显的“年代谬误”，错把“经院哲学之父”安瑟伦当成经院哲学之王阿奎那，把奥古斯丁的传人当成是自然神学体系的建构者。无论在恩典与人的自由意志的关系，还是在信仰与理解的关系上，安瑟伦都坚持辩证法和理性从属于启示之光。这是奥古斯丁的老路数，是前阿伯拉尔经院辩证法的信仰实证论。安瑟伦的“信仰实证主义”对于正在寻求克服辩证方法（尽管并非经院辩证法意义上的）的巴特来说，不啻为一条光明正道。通过《安瑟伦书》，巴特重申了他的信仰理性主义，也就是“我信以求理解”（Credo ut intelligam）。信仰若不是盲目的，必然能够被理性地理解和说明。基督教的信仰不是无理性的，不是反理性的，不是非理性的，而是照一般意义所谓理性的。信仰的行为若得到正确地解释，也是一种知识的行为。信仰的意义就是知识。人以其能力、理解力和感知力所能知道的限度，最多会设想有一种最高的存在，一种绝对的性质，一种绝对自由的权力，一种超乎一切之上的东西，一种“自在之物”而已，它们与圣经的上帝毫无关系。人可以沉思这种存在，但他没有因此而思考上帝，认识上帝。认识上帝并不是人主观的可能性，而是上帝亲自向我们显示他自己的实在性：他在耶稣基督之中向人发出言语—行动，上帝有善良的意愿对人说出上帝之道。因此，认

识上帝就是上帝的启示行动对我们发生影响，在此，人必须调整自己的理性，去聆听上帝的启示，而不是堵上耳朵，拒绝上帝的启示，还炮制出一套自然神学的“敌基督的发明”。

在巴特这里不存在着为了因为荒诞而信仰，并作出“理智的牺牲”（sacrificium intellectus）的问题。巴特一生谨守奥古斯丁的“我信以求理解”的原则，既拒绝以人类的理性为尺度的启蒙运动和哲学的唯理性主义，也拒绝阿伯拉尔、阿奎那以及托马斯主义的“理解寻求信仰”的原则；既拒绝任何形式的非理性主义和蒙昧主义，也拒绝基督教神秘（密契）主义。巴特区分了本体论层次上的可认识性、可理解性与认识论层次上的认识和理性，上帝启示自身是所有上帝认识的可能性的根源，只有从圣经所见证的上帝才能理解上帝。因此，一个好的认识上帝的神学家一定是一个好的解经家。在这方面，安瑟伦堪称楷模。布尔特曼也从自己的神学解释了“信仰寻求理解”这一原则。对于布尔特曼来说，巴特从上帝的启示来展示上帝之道最终将陷于空洞，因此，必须从理解人本己的信仰的生存方式去理解上帝之道的含义，理解信仰十字架上的复活的生存末世论的意义。我们可以说，巴特的神学乃是信仰理性主义和启示实证主义，而布尔特曼的解神话化和生存神学则代表了信仰的自由主义和对存在主义哲学人类学的挪用。

巴特以“信仰寻求理解”来解释安瑟伦的上帝存在的本体论论证，他认为安瑟伦并不是要建立一个理性的真理，并不是要论证上帝的存在，而是要理解圣经的上帝是如何存在的，以及理性是如何植根于信仰，信仰又是如何来自于恩典的。安瑟伦说：“不是我的理解使我信仰，而是我的信仰使我理解。因为我也深信，惟有信仰，方能理解。”（Neque enim quaero intelligere，ut credam；sed credo，utintelligam. Nam et hoc credo quia nisi credidero，non intelligam）这不是牺牲理性为信仰保留地盘的问题，理解上帝就需要信仰作为前提：上帝的知识和认识只存在于上帝的存在与恩典的可认识性和可理解性的给予之中，存在于上帝的自我启示之中。

认识上帝就是聆听上帝之道。因此，对上帝的理性认识和理解就必须建立在托伦斯所强调的“启示的客观性”之上。这就是巴特神学的核心，这就是恩典的类比方法的实质。“恩典的类比”也可以称作“启示

的类比”或“信仰的类比”。在基督教那里，类比从希腊人的一种修辞术变成了一种解经术。然而，巴特的“恩典的类比”方法远非一种类比的解经术，而是在本体上的上帝的恩典行动，也就是全然相异者的上帝的自由和隐秘性。当然，这一隐秘的上帝不仅仅是《〈罗马书〉释义》中对人的危机进行审判的上帝，而且也是为自己和为人拣选自身的恩典的上帝。恩典的类比的方法奠定在这一事实之上：恩典的自由的上帝具体地给予人的认识上帝的可能性。上帝的恩典是“全然相异的公义”（iustitia aliena），是上帝自我启示的三位一体不可见的行动（opera trinitatis ad extra sunt indivisa）。上帝的启示的恩典显明上帝是自由的，同时也是爱的。传统对上帝的属性或神性描述如“上帝是爱”，“上帝是力”，“上帝是生命”，“上帝是全能”等并不充分，因为这些属性并不是客观实体的属性，这些属性全部出自上帝的自由的恩典，因此它们是“全然别样（ganz andere）的爱”，“全然别样的生命”。（CD，II/1，§28—31）

对于巴特而言，恩典的类比给出了上帝之道与信仰的关系，作为信仰与理性的关系赖以建立的根基。恩典的类比的基础是对上帝的自我启示自身的自由的认信；恩典的类比指出，从上帝之道来理解上帝，在上帝的自我启示的圣灵之中，人的信仰本质上是可理解的。信仰是上帝恩典的礼物，信仰者相信他自己不能创造和决定信仰的对象，相反，它所认识的对象即上帝亲自给出、创造、成就了知识，而且这种知识是活生生的知识，随着上帝的具体的启示而来的具体的知识。这种知识肯定不是自然科学知识，而是基督徒关于生命、生活、生存的真理，其意义毋宁说接近于“智慧”（sophia）这个古希腊词。上帝自我启示的圣灵将信仰置于对上帝的启示的见证之中。与此同时，信仰也寻求人的响应，寻求人的理性的理解。所有的信仰和神学的反思都从响应其客观对象即上帝在耶稣基督中的启示出发，离开上帝之道而诉诸人的理性就无法认识上帝。上帝在耶稣基督中内在的自我启示行动是认识上帝的本体论和认识论的基础。只有从上帝的恩典而来，人的信仰才可以理解和领受上帝之道，上帝的启示的行动才为人所知。对上帝的认识只有在对上帝的恩典的领受和接纳中才有可能；而任何纯粹的理论和理性认识都不能通达任何上帝的知识。在造物的存在和造物者的存在之间不存在“存在的类比”，因而也就不存在

着以理性之光可以认识的上帝的本性。巴特坚持“恩典的类比”以反对“存在的类比”，他晚年更多地从“基督的类比”、上帝与人的恩典盟约以及上帝的形象（imago dei）来阐发独一的上帝之道，批判存在的类比。巴特以“恩典的类比”坚决拒斥天主教自然神学的“存在的类比”，这成为他与天主教神学家们聚讼大半个世纪的一个公案。无论是普茨瓦拉，还是巴尔塔萨，或者汉斯·昆，他们都试图强调，“存在的类比”讲的其实与巴特讲的是一个意思。

当巴特把经院辩证法之前的安瑟伦的信仰实在论，与坚决批判经院神学的宗教改革正统神学家（比如加尔文）的主题结合起来时，巴特就跨出了1927年《基督教教义学》失败的阴影。这意味着巴特告别了克尔凯郭尔的哲学而进入积极的、实证的、完全圣经的神学之中。[6] 巴特在“信仰的类比”（后来发展为“基督的类比”）的方法之上奠定了他的“神学实在论”和“信仰的理性主义”。巴特不仅是一个危机神学家，一个辩证神学家，首先更是一个恩典神学家，一个福音神学家。

第二节　对存在的类比及自然神学的批判

巴特将现代新教神学与天主教自然神学视为基督教会神学和信仰的死敌。巴特从恩典的类比出发，批判了天主教自然神学的根基：“存在的类比”。巴特把“存在的类比”视为是“敌基督的发明”。（CD，I/1，xiii）巴特对自然神学的批判就落实在，自然神学试图在耶稣基督中的上帝自我启示行动之外，在人的自然状态中，建立人与上帝的直接或间接的关系；自然神学试图在上帝的恩典行动之外，凭借自然的人的自然能力（理性）获得对上帝的认识。当巴特站在两千年的基督教的自然神学传统的对立面的时候，当他要甚至面临与整个基督教世界为敌的时候，可以想像他的勇气；当巴特一以贯之地阐述上帝之道的时候，当他不知疲倦地写下十三卷的《教会教义学》的时候，可以想像他对上帝的恩典和上帝的启示的透彻理解。正是基于这种理解，巴特才敢于站到两千年自然神学传统的对立面，并将其视为对上帝的恩典和独一的启示的抵触而深恶痛绝之。

与对自然神学的批判的侧重点不同，巴特对现代新教和自由主义神学的批判主要落实在其哲学人类学、哈纳克和特洛尔奇等人的历史

主义、文化主义、战争神学以及所谓的“现代性意识”等方面。然而，归根结底，巴特将现代新教自由主义也视为自然神学的现代变种，是整个自然神学传统的现代化形式而已。巴特批判施莱尔马赫和自由派现代神学的“宗教先验”、内在主义以及位格神秘主义，批判他们以人的主体性取代了上帝，以“历史”取代了“启示”，以“精神”取代了“圣灵”，以“生存”取代了“上帝之道”。巴特强烈批判19世纪新教的“宗教与文化”运动，他说：“上帝不是文化的守护神，而是文化的审判者。”将宗教视为一种文化，而不是基于启示的共同体信仰，这是导致基督教衰亡的根本原因。正是在真正的基督教衰亡之后，正是在上帝之道不再被见证、宣讲、顺从和认信之时，基督教本身才可以作为一种文化产物被人们怀念和欣赏。当新教自由主义神学掀起基督教文化运动的时候，欧洲天主教却誓死抵抗新教的现代化文化运动，捍卫基督教的文化传统。即便如此，天主教也并未好到哪里，因为天主教所捍卫的只是教会作为宗教的政治存在，而它根深蒂固的自然神学正是导致了人们对宗教和宗教性的偶像崇拜的致命因素。

自然神学最大的渎神就在于它以宗教取代了上帝的恩典和上帝的福音。自然神学的存在的类比制造了一个最高存在者的抽象的上帝，一个为人的理智可见的上帝，也是一个可以为宗教所控制的上帝。自然神学无视上帝的启示的悖论和辩证性，要知道，“创世的荣耀”的另一面乃是上帝对我们的隐秘性，上帝的隐秘性是我们所有关于上帝的知识的限度（CD，II/1，179—204）；“上帝的形象”的另一面乃是我们作为堕落的罪人。在对上帝的抽象化的认识中，自然神学分裂了上帝的启示行动与存在，分裂了上帝的恩典和创世，分裂了上帝在万事万物中做主的惟一主权，并从中分离出作为最高存在的哲学的上帝概念。巴特并不是以启示神学来批判自然神学，这一区分本身就表明对上帝的启示行动的割裂。在此，巴特以上帝的启示行动批判天主教的上帝概念，与海德格尔以“存在的差异”对“本体论神学”的批判有异曲同工之处。此外，自然神学将人视为“上帝的形象”，这一人类学的预设无视人即使在信仰中也仍然是罪人，若无上帝的恩典，“罪人不能把握上帝之道”。因此，除了上帝在耶稣基督中的具体的启示行动之外，不存在着上帝与人之间的接触点（Anknü pfungspunkt）。在人与上帝之间不存在任何本体论上的可类比性。“存在的类比”和19世纪

新教的中介神学一样，都为试图控制上帝的宗教和宗教人服务。在他们头上悬着“费尔巴哈之剑”：他们的上帝不过是人的类本质的对象化而已。

从上帝在耶稣基督中特殊启示的恩典行动出发，巴特否定了人对上帝的自然认识的可能性。自然神学或多或少相信信仰主体凭借理性能力一定能认识世界和自身（即希腊的“认识你自己”的原则），也能认识上帝的神性。然而，信仰主体决不是什么“自然”的东西，绝不可能凭借对神性和宗教性的哲学沉思就能获得上帝的知识，绝不可能在上帝的自我启示之外认识上帝的启示。因此，天主教的理性主义和意志论的信仰概念无论是在道德、心理学上，还是在神学、政治上都存在着致命的危险，因为在此根本没有上帝的启示的圣灵的地位，作为人的意志和理智的能力的信仰取代了圣灵而成为基督教的核心概念。像对人的理性和信仰的“自然性”的形而上学的信念一样，天主教自然神学认为教会所拥有的“基督教的真理”是永恒的理性真理，基督教的文化意识具有普遍有效性。新教自由主义神学家赫尔曼会认为这些空洞的形而上学信念毫无个体信仰经验，与人的信仰的生存相分离；而巴特则认为这些空洞的形而上学宣言之中毫无上帝活生生的具体的启示，毫无对上帝之道活生生的见证，毫无对耶稣基督的认信。自然神学把上帝的启示行动视为对人而言的“被给予性”、静态性和可靠性的普遍启示，将上帝的启示视为理所当然的存在物。自然神学轻而易举地便拥有了“廉价的恩典”和无所不在的启示。因此，天主教会只需要拥有这一宗教的真理就可以无需其他了。从加尔文的原则出发，巴特指出，对上帝的认识就是对上帝的服从，信仰和称义就意味着顺从上帝惟一启示的上帝之道耶稣基督，顺从上帝对罪人的审判与救赎。而自然神学实际上代表的正是宗教人对抗上帝的恩典，不顺从上帝之道，并试图自我称义的欲望和力量。

自然神学实质上乃是对人的能力的偶像崇拜，而这一点正符合甚至是推进了世俗化和现代性的浪潮。巴特还特别指出，自然神学乃是布尔乔亚的神学，无论是抽象的上帝，还是信仰的私人化，无论是对人的理性的洋洋得意的自信，还是对现代文化的宽容的态度，自然神学是地地道道的现代布尔乔亚神学。（CD，II/1，141—142）就此而言，现代自由神学正是布尔乔亚的自然神学的一部分。基督教教会

只是在纳粹之后才慢慢开始学会摆脱资产阶级的国家政权和经济的力量，与资产阶级进行文化战，在自身的基础之上更新教会和重建教会。

1937—1938年，巴特应邀到阿伯丁大学吉福德讲座讲自然神学，以推动自然神学研究，结果巴特坦率地按照自己归正宗原则将自然神学痛批一通。讲座文稿以《按归正宗教诲认识上帝与服侍上帝》（*Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre*）为题于1939年出版，[7] 内容可以与1940年出版的《教会教义学》第二卷第一部分相参照。吉福德讲座的题目似乎表明，巴特试图推进自然神学的认识上帝与加尔文宗的侍奉上帝之间的对话，而事实上，巴特所属的归正宗神学正是自然神学的死对头。在与辩证神学同道的神学论争中，在与“日耳曼基督徒”的教会斗争中，巴特深刻地认识到发展恩典的类比、批判存在的类比和自然神学的紧迫性和重要性。自从《〈罗马书〉释义》（第二版）以来，巴特一直坚持上帝在“本体上”是不可见、不可知和不可描述的，上帝在其隐秘之中保持为奥秘。只有上帝通过他的自我启示亲自给予我们，我们才能间接地认识上帝。我们关于上帝的知识只是上帝的不可理解性中可理解的一面，只是上帝的位格性的一面，只是隐秘的上帝启示出来的一面。然而，上帝的位格超越了所有的位格概念，我们的上帝知识永远是有限的和不完全的，不可能实现从人的位格到上帝位格的跳跃。我们对上帝的理解的结果是上帝的不可理解性，因而，也就是对上帝的启示的奥秘的信赖与敞开，接纳上帝的恩典。我们关于上帝由信仰所致的知识虽然有限，并且并不具有严格的客观知识形式，但通过在耶稣基督中的恩典启示，我们就能认识上帝，信赖上帝，顺从上帝。自然神学对上帝的认识是出于人的求知意志，而不是出于对上帝之道的信仰和顺从。自然神学所谓的信仰根本就不是真信仰，因为它没有对上帝之道的服从。当然，信仰和顺从并不是被动地、奴隶地服从，服从上帝的诫命就要求人的决断，要求人的理性，要求人的回应和负责，要求人的敞开，要求人的勇气。这不是一种客观的、旁观的、不介入的态度，而是认信、担负、跟随和职责使命的态度。自然神学以人的理性和意志认识上帝，同时赋予人的理性和意志以至高无上的地位，并试图在此之上建立基督徒和基督教会的实践伦理。但是，自然神学认识

上帝而不服侍上帝，因而自然神学是无法响应上帝之道的诫命。这一情况在近现代基督教会史中清清楚楚地显示出来。

巴特以恩典的类比批判自然神学的存在的类比，以其启示行动主义批判自然神学的本体论神学。巴特在《教会教义学》第一卷“上帝之道论”中建立了恩典的类比的根基，也即上帝在耶稣基督中的自我启示，在第二卷“恩典预定论”中巴特将这一特殊的启示展示为上帝在耶稣基督之中为了人拣选了自己，为了自己拣选了人的双重拣选的恩典行动。这一恩典拣选是上帝的自由和爱的行动，上帝在这一自我拣选之中，与人立下了恩典的契约。上帝在耶稣基督中的恩典行动将人从抽象的神性和宗教的束缚中解放出来，使人置身于上帝的福音之中。而自然神学固执地否认上帝的启示的自由，试图在活生生上帝之道耶稣基督之外，在人的自然状态中，建立人与上帝的直接或间接的关系；试图在启示与恩典之外，凭借自然的人性能力获得上帝的知识。在巴特那里，只有恩典的上帝，只有三位一体地自我启示自身的上帝，而没有本体论和宇宙论的上帝；只有亚伯拉罕、以撒、雅各和耶稣基督的上帝，没有“存在的类比”中的上帝。巴特对自然神学的深恶痛绝就如同路德当年把经院哲学的亚里士多德主义视为不共戴天的仇敌一样。

巴特说，要承认上帝之道的耶稣基督，就必须将自然神学从教会的基本原则中彻底清除出去。1933年3月巴特做了一个演讲《第一诫作为神学的公理》，声称从摩西十诫的第一诫（除了上帝之外，不可有别的神）来看，捍卫神学顺从上帝之道，反对自然神学是不可避免的事情。1934年5月31日，巴特在巴门宗教会议上发表了划时代的《巴门宣言》。这篇宣言重建了教会对上帝在耶稣基督中独一启示的上帝之道的认信，堪称20世纪的教会信经，它彻底解决了宗教改革时代遗留下来的自然神学的问题。巴特认为，由于坚持在耶稣基督的独一启示之外还有其他的权威和标准，自然神学四个世纪以来已经从潜在到现实地要求与耶稣基督平起平坐，甚至取而代之。自然神学在德国教会斗争中成为冠冕堂皇地支持日耳曼的民族和神话、支持纳粹德国教会的力量。向纳粹投降的“日耳曼基督徒”运动，以及它在种族的国家主义面前保持可耻的沉默，这正是几个世纪教会中自然神学发展的恶果。1940年出版的《教会教义学》第二卷第一部的“论对上帝的

认识”一章结尾那几页以小号字体排印的文字实在是巴特最为深刻且富有激情的文字。巴特说：“在前几个世纪的发展中，情况已经如此了。可以毫无疑问地说，这不仅仅是部分地、而且是整个地是有预谋和有主张的，它要求与耶稣基督身上和圣经中的见证并行，教会还应该承认和宣讲在理性、良心、情感、历史、自然、文化及其成就和发展中也有上帝的启示。这几个世纪的宣道和神学的历史简直就是一部教会与这一事实的冲突蔓延的历史，也即教会被要求这种‘也有’，在某种程度上‘也有’的真实含义被接受成‘只有’。……启示的概念与理性、历史或人性的概念常常用连接词‘和’连到一起，最肤浅的附加条件被当成预防这种联合产生的所有可能的危险的最充分的保护。不幸的连字符被用到诸如‘现代的’和‘实证的’，或‘宗教的’和‘社会的’，或‘德国的’和‘福音派的’这些词汇之间，好像这样一来意义就不证自明了。所有这一切表明，藏有强大敌人的特洛伊木马已被拖进了城里。这一事实被忽略了。因为对这种联合基本上和平地认可，最后已经被接受为真正的正统了，被作为神学，尤其是教会统治的神学的基础了。偶然出现的对它的抵制必然出现在怀疑为盲目狂热的片面和夸张之下。”

“这就是在1933年教会遭遇到新集权主义国家的神话时，事情的实际状况，那是一个起初被轻易遮掩住而很快就被充分揭露出来的神话。毋庸多言，在这一事情面前，一开始教会的立场整个就是没有防备的，而暂时只好屈服于它。再者，就像两百年来常常发生的那样，或看上去的那样，一个人类精神的新潮流和运动的代表叩开了教会的大门。它的要求从每一个先例看来都是可以理解的。它只是要求允许他的观念和理想进入教会，就像是所有先前的时代和阶段的那些观念和理想一样。它的论证是，他们建立了一个更合时宜的形式，一个新的历史性的土壤，一个由上帝自己给予的接触点，因为福音的宣道仍将自在地保持不变。完全相同的事情也发生在18世纪初叶，伴随着斯多亚人文主义的复兴，或者一个世纪后的唯心主义；或者接下来的浪漫主义；然后是19世纪的资产阶级圈子和学者的实证主义；以及同一阶段的民族主义；还有稍后的社会主义：他们都想在教会中拥有一席发言之地。面对这些清楚的先例，没有根本的理由要不让这一新的种族国家主义说话……把上帝在耶稣基督中的可认识性与上帝在自然、

理性和历史中的可认识性结合在一起，把福音的宣道与各种其他的宣道结合在一起，这在很长一段时期中，不仅在德国而且在所有地方的教会中都是如此。如果这样做是可以容许的、正当的，也许甚至是正统的话，那么，就很难理解为什么德国教会就不该让它自己特别使用这一程序。教会以其德国人惯常的彻底性所做的事实，并不是真正构成指责的理由。日耳曼基督徒所需要的和所做的，显然遵循着一条在足够长的时间中被全世界的教会承认和遵循的路线，即启蒙运动和虔敬主义的路线，施莱尔马赫、理查·罗特（Richard Rothe）和利奇尔的路线。在英美，在荷兰和瑞士，在丹麦和斯堪的纳维亚诸国，德国教会有那么多的同行者，外界没有一个人真正对德国提出过批评。……1933年德国福音教会答应了其后藏着‘只有’的新的‘也有’所发出的要求，并像对于其他的要求所做的一样，伴随着完全同样的放弃，这一点就像其他各地方的教会对于其他的要求一直所做的那样。对于人来说，这是不可避免的。”

“……在巴门，在圣经中对我们被见证的耶稣基督被指定为独一的上帝之道，我们生死都要信赖他、顺从他；与这独一的上帝之道不同的教会宣道来源的学说被谴责为虚假的学说；在整个《巴门宣言》的最后一条中，认信这一真理和谴责这一谬误被宣告为德国福音教会不可或缺的神学基础。这一做出的断言高悬在可怜的‘日耳曼基督徒’的头上，并远远超出整个德国教会暂时的处境，如果认真对待的话，这一断言在其自身中包含一种对教会的净化，不仅摆脱了具体的新处境，也摆脱了所有的自然神学。日耳曼基督徒为他们已处于终点的整个发展的矛盾所困扰。‘抗议’，这是在巴门由阿斯姆森以直率的语言表达出来的，他解释了整个提议：抗议是‘反对在两百多年时间中缓慢地为教会掘好了坟墓的统一现象’。‘抗议’，无疑是针对施莱尔马赫和利奇尔的。抗议是针对整个18、19世纪的基本倾向的，因此，也是针对所有其他教会令人崇敬的传统的。必须指出的是，尽管我们不可能诉诸宗教改革的信条中的任何表达公式，但是，这一抗议清楚地表达了宗教改革信条在当代的应用。……”（CD，II/1，172—175）

巴特在这段解释《巴门宣言》文字中清楚地表明了他要把自然神学从教会中彻底地清除出去的决心，因为，正是作为教会的神学基础的自然神学，导致了教会在现代教会政治中保守的姿态和防御性的退

让，以至于自掘坟墓。上帝独一启示的上帝之道已经在自然神学之中成为普遍或一般的启示，作为教会立足之根的上帝之道已经在三四百年间的世俗现代运动中不断地被其他的标准和权威所取代。“日耳曼基督徒”迎接纳粹或者说无法抵制纳粹，只不过是几个世纪潜在的不痛不痒地背离上帝之道的教会立场的结果。从这一自然神学对上帝的启示的遗忘过程来看，施莱尔马赫和利奇尔的自由神学只不过是自然神学世俗化进程的一部分。与众多批判现代性的思想家不同，巴特从自然神学背离上帝之道这一独特的视角对教会及其神学基础的现代化进行了尖锐的批判，于是他就为20世纪基督教会的改革、更新和重建奠定下了坚实的基础。

当初的宗教改革和路德宗并没有及时处理掉天主教的自然神学问题，以至于宗教改革之后的几个世纪，基督教偏离耶稣基督这一上帝之道的历史进程终于在“日耳曼基督徒”那里以可怕的教会政治结果暴露出来。然而，不止是“日耳曼基督徒”教会在面对纳粹时如此，整个现代世界的基督教会都建立在自然神学的基础之上，英美神学尤其如此。由此也可以理解，为什么布龙纳和蒂利希等人会在英美两国有很大的影响，而英美出于其根深蒂固的传统却无法认同巴特对自然神学的批判以及巴特对宗教的批判。英美神学尤其无法理解巴特对自然神学势不两立的批判的意义，那正是因为巴特对自然神学的批判更加适用于英美神学。

在自然神学基础上建立的整个现代世界的基督教会，都已经失去了它自身应有的力量，那种作为圣灵的教会的力量，那种作为见证、宣讲和期待上帝之道的力量，那种作为耶稣基督的肉身不断被警醒、被更新和被派遣的力量，也就是作为不断进行宗教改革的教会（ecclesia simper reformanda）所应有的力量，那种作为统一的教会和普世的教会所有的力量。这一漫长的教会史的结果归根结底在于教会的基础被错误地置于自然神学之上，而不信仰和顺从独一的上帝自我启示的上帝之道。巴特对自然神学势不两立的立场从他与支持纳粹的德国教会进行教会斗争的经验中可以得到更加深刻的理解。

由此，我们也可以更好地理解为什么在1934年这样一个不平常的年代中，巴特要与他最好的朋友布龙纳就自然与恩典进行近乎不近人情的争论。巴特对布龙纳大动干戈，不仅出于神学学术的目的，显

然，更重要的是出于神学政治的目的，也就是批判布尔特曼、布龙纳、戈嘉滕、希尔施、阿尔陶斯等人的自然神学及其对“日耳曼基督徒”的神学支持。巴特对布龙纳的批判可是视为巴特面对“日耳曼基督徒”教会捍卫自己的“认信教会”的神学政治的举动。巴特批判布龙纳，意图在于批判作为教会赖以建立的根基的自然神学几百年来在上帝认识上的巨大谬误，及其在现实教会政治斗争中极其危险的后果。巴特无意于直接批判天主教天使博士阿奎那的自然神学，[8] 也无意于批判耶稣会士普茨瓦拉的“存在的类比”，甚至也没有针对为德意志民族主义辩护的神学家希尔施和阿尔陶斯，巴特首先转向了他认为是最危险的对手、他的好友布龙纳所坚持的宗教改革正统神学。布龙纳坚持正统神学在创造物和创造者之间、自然和恩典之间所作的区分，以及它们之间的存在的类比。

巴特直到《教会教义学》第三卷创世论，才建立起自己的恩典立约的创世论，并在此之上建立了造物主对于造物的人的诫命的伦理学。由此，巴特也就彻底地回答了当年布龙纳所提出的自然与恩典的问题，以及如何从上帝的恩典、从上帝之道建立神学伦理学的问题。作为造物主的上帝决不是一个自然神学的抽象的上帝，一个宇宙论的上帝，一个第一推动者或终极动力因。自然必须从上帝的自由的爱的恩典行动，也就是与人立约，使人成为上帝的伙伴来加以信仰和理解。巴特把创世和自然视为只有在信仰和上帝的恩典中才能被理解的东西，因为把上帝视为创世主决不是自然而然的事情，也不是哲学沉思的结果。在上帝的恩典行动中，连我们的存在都来自上帝对造物说“是”的大肯定，我们相应的行动只有对此创造的恩典和荣耀表示谢恩。创世和道成肉身并不能成为自然神学的基础，不能成为人的理性能力和世界历史的基础和论据。要知道，自然和世界并不是恩典的对立物，仿佛恩典是对自然和世界的否定。对自然和世界的肯定恰恰是上帝的恩典行动，自然和世界因此是恩典之中的自然和世界，而不是古希腊或科学的自在的、生生不息的自然和世界。自然神学既无法理解自然及其目的，也无法理解上帝并信仰上帝，顺从上帝之道，感谢上帝的恩典，赞美上帝的荣耀。

巴特从正统神学的恩典的“契约”学说出发，对上帝的创世行动进行信仰的理解。（CD，III/1，94—329）上帝的创世是上帝与人立约

的历史性的前提和预备。如果没有上帝与其造物的恩典的契约，创造物的世界就毫无意义；上帝创世的基础、目的和意义就在于上帝意愿拣选人类并救赎人类，与人同在。按照传统救赎史的教义，按照以新约解释旧约的传统解经学方式，创世必须被视为在“创世—耶稣基督—末世”的上帝一体的启示行动中的一部分，而不是一个可以单独分离出来的宇宙论前提。正是在耶稣基督之中，造物主和造物之间的关系才是上帝意愿决定的启示行动，这一恩典行动既显示了造物主与造物之间不可逆的、无限的距离，又显示了造物在造物主中具有不可脱离的根据。巴特坚持上帝的启示的绝对主权，拒斥宗教改革正统神学的启示与自然的二分法，也批判了自然神学的存在的类比在上帝与人之间建立的可逆性和直接性的关系。从上帝与人恩典立约的历史来看，创世论决不是类似于一个宇宙大爆炸的自然史之谜，创世也不是一个柏拉图式的“德穆革”的工匠技师行为，创造是作为圣父的上帝的恩典在创世与立约之间一体性的启示行动。创世不是一个按亚里士多德的术语所说的赋予质料以形式的过程，而是上帝的爱的恩典，上帝的启示的奥秘与自由。对此只有信仰，无法证明。上帝已经在耶稣基督之中为了我们拣选了他自己，为了他自己拣选了我们。这就是我们信仰的根基。

第三节　双重拣选论

巴特将加尔文宗的彻底性贯彻在他对安瑟伦思想的解释中，同时，又将从安瑟伦研究得到的“恩典的类比”的新方法应用于对加尔文宗预选论的重新解释之中。《教会教义学》第二卷“上帝论”第二部分关于恩典拣选论的论述（CD，II/2，3—508），集中体现了巴特以安瑟伦和加尔文宗的精神正面建构基督教教义学的特点。巴特将恩典预选论而不是创世论（加尔文）、神意论（阿奎那）等作为教义学第一重要的教义，把它放在最优先的位置，这一非同寻常的排序对整个教义学的影响是决定性的。它定下了整部教义学的基调。预选论是圣经对上帝的作为和启示的最原初的见证（《罗马书》11：5；CD，II/2，91—93），是对上帝在耶稣基督中的行动绝对肯定地说“是”，是对上帝在耶稣基督中对这个世界的绝对主权行动

（Souveränitätsakt）说“是”。[9] 巴特说：“拣选论是福音书的总纲，因为在所有能说出的和能听到的话之中最好的就是：上帝拣选了人，上帝就是为了人的独一的上帝，也是在自由中爱的上帝。拣选论基于对耶稣基督的认识，因为他一身兼是被拣选的上帝和被拣选的人。拣选论是上帝论的一部分，因为上帝拣选人原初地就是预定的，不仅是对人而言，而且也是对上帝自身而言。拣选论的功能在于基本地见证这一作为上帝的所有手段和所有作为的开端的永恒的、自由的、永不改变的恩典。”（CD，II/2，3）

拣选论是为了见证上帝的恩典，上帝的恩典启示就具体地显示在上帝的“拣选”、“创世”、“和解”与“救赎”的行动中。上帝在耶稣基督之中为了人而拣选了自己并也为了自己而拣选人，这是上帝之爱的第一个恩典行动。上帝在创世、立约、和解和救赎之前，就为了人而永恒地拣选了自身。于是，上帝永恒的恩典拣选就成为创世、立约、和解和救赎的基础。上帝在耶稣基督之中的自我拣选，乃是三位一体的上帝向外的作为的开端。所以，耶稣基督是“上帝之道”，是“上帝的决定”，是“上帝的开端”。（CD，II/2，94）

巴特把双重拣选论视为福音内容的总括，将其置于教义学的核心位置，这一点巴特受到他的加尔文宗传统的影响。（CD，II/2，77—93）拣选论或预定论是加尔文宗宗师加尔文整个神学的核心。[10] 与传统的从原罪的角度论述拣选（Erwählung）截然不同，在《基督教原理》（1536）中，年轻的加尔文提出了新的双重预选论，并使其成为整个教义学的核心。《基督教原理》第三卷第二十一章的标题是“论永恒的拣选，即上帝预定某些人得救，某些人灭亡”。加尔文以一种不容置疑的方式宣称：“上帝藉着他的预定，拣选了某一些人，叫他们有生命的盼望，对另一些人，则判定归于永远的死亡，关于这件事，凡属虔敬的人，都不敢完全否认。”加尔文解释说：“所谓预定，乃是上帝永恒旨意，就是神自己决定，他对世界的每一个人所要成就的。因为人类被创造的命运不都是一样的；永恒的生命是为某些人前定了的，对于另一些人，却是永远的罪刑。既然每一个人都为着或此或彼的一个终局而创造的，所以我们说，他是被预定了或生或死的。”“拣选由上帝的呼召而证实，被弃绝者的灭亡是自己所招致的。”加尔文和路德的双重预定论都混合着喜乐与恐惧、拯救与诅

咒、特选与遗弃、恩典与律法、信心与焦虑的信息，不是纯然的上帝的恩典。即使说是上帝之爱，也是以上帝的愤怒的负面方式表达出来的。

由于对人的命运做出的极不人道的判决，预定论（尤其是加尔文的预定论）历来没留下什么好名声。然而，异常严酷的预定论显然只是对于那些不信的人来说才是冷酷无情的；相反，对于信仰的人来说，预定论则无异于最强劲的信仰动力。预定论或拣选论对于保罗、奥古斯丁、加尔文和巴特的神学都至关重要。拣选论在他们那里的意义就在于，它强调了上帝的恩典对人的信仰的绝对性：人的得救只在于上帝的恩典，信仰的人将被上帝永恒地拣选，预定得永生；而不信仰的人则由于自己的不信仰而注定被灭亡。如果能被正确地理解的话，预定论是上帝对其造物的恩典拣选的行动和爱的确证，是对上帝的自由、上帝的奥秘、上帝的公义这三者最好的展示。（CD，II/2，24）

在巴特看来，恩典拣选的上帝决不是一个抽象的（in abstrcto）全能上帝，一个预定了万事万物命运的上帝，而是圣经所见证的具体地自我启示、自我拣选的活生生的自由的上帝。所以，巴特从预选论开始，在《教会教义学》中加重了解经的分量，这正是事情本身和实质内容的要求，也就是为了展示上帝在耶稣基督中的恩典启示如何具体显示在上帝的“拣选”、“创世”、“和解”与“救赎”等作为中的。“我们必须记住：预选，就像是创世、和解，像是呼召、称义、成圣和荣耀一样，描述了一个神圣的行动。没有什么理由我们要突然把这个概念变成一个孤立的静态存在的概念。”（CD，II/2，184）上帝的恩典拣选是上帝的创世（Schöpfung）、和解（Versöhnung）、救赎（Erlösung）等所有对外作为的开端。上帝对外的作为基于上帝内在的自我启示。圣经所见证的上帝的恩典预选是上帝在耶稣基督身上的“永恒的拣选”。这一永恒的拣选之根在于上帝内在三位一体的自我启示。上帝的自由的与爱的存在就在于上帝在耶稣基督之中的恩典决定和行动。上帝的拣选意愿和拣选行动的核心在于道成肉身，但首先并不在于道成肉身事件的发生，而在于上帝在自身之中对道成肉身的预定和永恒的意愿，也就是内在三位一体的上帝对自己的“永恒的拣选”。（CD，II/2，146—194）这一内在的永恒决定是先于道成肉身

的时间性事件。之所以强调上帝恩典的预选的永恒性，就在于永恒是上帝启示的时间性，即使是先于耶稣基督存在的人，也是为上帝对耶稣基督的拣选所拣选的；之所以强调上帝恩典的预选的永恒性，就在于上帝的恩典拣选首先是一个上帝自我拣选的内在三位一体的启示事件：在耶稣基督中，拣选者、拣选行动和被拣选者是三位一体的。巴特的永恒拣选论是一个非常强的上帝中心论，它拒斥了从“历史的耶稣”去理解上帝与人关系的历史的现代进路。因此，恩典拣选论是上帝论的一部分，是上帝在耶稣基督中自身对自身的永恒的意志和预定的拣选。巴特绝对不同意布龙纳从历史的耶稣的视角去理解人类历史的人类学—历史学的做法；他也绝对不同意蒂利希从功能救赎论的视角将基督作为人的新存在的更新者的做法；他也绝对不同意布尔特曼把道成肉身和十字架上的事件视为信仰中的生存论事件，而不是客观事件的做法。

尽管强调上帝的永恒拣选，但是，巴特的双重拣选论乃是上帝在耶稣基督中的具体恩典。相比之下，加尔文的双重预选论不仅十分僵硬，而且充满神学上的危险。它看起来说的是上帝的善良意志对人类永恒的预定和拣选，但是，结果却让人感觉到的与其说是上帝的恩典，不如说是上帝的审判。巴特的双重预选论与古往今来所有的预定论都不同，更与加尔文严酷的预定论形成鲜明的对照。加尔文把上帝对人的预定和拣选视为“绝对的律令”（decretum absolutum），而巴特则将上帝的预定和拣选视为上帝对人的恩典行动，视为上帝给人的“具体律令”（decretum concretum），视为在耶稣基督的位格和行动中启示给我们的具体启示，视为上帝在耶稣基督之中的自由与爱。因此，巴特的预定论是上帝的恩典拣选论，不仅仅是上帝对信仰和不信仰的人的拣选，而且首先是在耶稣基督之中对自身的拣选。巴特的双重拣选论明确地指出，上帝对人类的拣选首先是在上帝对自身的拣选中实现的，也就是说，在耶稣基督的恩典行动中，上帝既是拣选者，也是被拣选者。通过自我拣选，通过永恒地决定道成肉身和十字架上的受难、复活，上帝拣选了人作为自己立约的伙伴与和解的对象，并且上帝为了人而拣选了自身。双重拣选论首先指的是上帝对耶稣基督的恩典拣选。奥古斯丁说得正确，在上帝的永恒拣选之前，耶稣这个人什么也不是。是上帝的恩典拣选了耶稣这个“人之子”作为永

恒的“上帝之子”。在上帝与耶稣基督之间，是圣灵在发生行动，这一圣灵就是联结上帝与耶稣基督的爱，就是上帝为了人拣选自身的恩典行动。耶稣基督作为拣选者和被拣选者，即作为拣选的主体和客体，作为拣选的上帝和被拣选的人位于上帝与人之间，位于人与上帝之间。“恩典拣选是上帝在耶稣基督中的所有手段和所有工作的永恒开端。在耶稣基督中，上帝在其自身的自由恩典中为有罪的人预选了自身，为自身预选了有罪的人。因此，上帝亲自承当了人的拒绝及其所有的结果，并拣选了人，分有自己的荣耀。”（CD，II/2，94）上帝首先为了人拣选了自身，拣选了耶稣基督，道成肉身并在十字架上受难、复活，这正是上帝的恩典与爱。

上帝的双重拣选行动是上帝在爱之中的自由，是上帝在自由中的爱。上帝为了人而拣选自己，是上帝在自由中的爱；上帝为了自己而拣选人，是上帝在爱中的自由。上帝完美的存在就是自由形式中的爱（CD，II/1，351—439），同时上帝活生生的存在也是在爱的形式中的自由。（CD，II/1，440—678）上帝在耶稣基督中为了人拣选了自己，让人做他的立约伙伴，而显示了他的爱，同时上帝又为了自己拣选了人，超越了整个造物和世界的意愿，而显示了他的自由，这二者既是统一的，又是相互区分的。因为上帝启示自身而拥有绝对的主权自由，同时上帝又向我们启示他自身，给予我们认识他的方式和道路。自由与爱就是上帝的自我隐秘和自我启示，就是上帝的不可认识与可认识性的区分与统一。（CD，II/1，343）对于上帝的启示来说，爱只有在上帝自我启示的主权自由之中，才是真正的来自上帝的圣爱；自由只有在上帝向我们启示的爱之中，才是真正的来自上帝的自由。对于人也同样如此：没有自由，就没有爱；没有爱，就没有自由。因此，自由不是现代意义上的个体行动，而是在爱的共同体的形式中的自由。上帝的自由与上帝的爱就统一于上帝的永恒恩典拣选之中。

在上帝的恩典拣选中，首先是耶稣基督的拣选，这是恩典拣选的开端；然后是在耶稣基督之中对上帝的共同体的拣选，这是恩典拣选的目的；最后才是个人的拣选，它只是共同体拣选的附带结果。预选论之所以处于教义学的核心地位，就在于它见证了作为拣选者的上帝（Deus elector），它见证了上帝的永恒拣选作为道成肉身的基础。

上帝拣选耶稣基督并且道成肉身，在十字架上受难，以预定他自己与作为立约伙伴的人之间的关系。耶稣的受难意味着上帝为了人而将自己彻底地陷于虚无之中，上帝承受了失去儿子的巨大痛苦，而耶稣基督作为人子而经受了人的最大痛苦，由此，上帝为我们做出了自我弃绝并为我们所弃绝的永恒选择。正是通过十字架上的受难，上帝在耶稣基督之中为立约伙伴的人选择了独一无二的一位伙伴和仆人。耶稣的受难在预选论中处于一个核心的位置，因为它表明了耶稣的受难不是一件偶然的事情，或者是事后追认的荣耀事件，而是基于上帝的永恒拣选。上帝独一恩典拣选了耶稣基督，拣选耶稣基督是为了成为万人的奴仆，是为了在这个世界上承受人所能遭遇的最大痛苦，即被人弃绝而受难，他首先绝不是为了成为万人的统治者。拣选耶稣基督就是要耶稣基督作为上帝与人的中保，作为上帝与人的和解者，作为服侍上帝的人和服侍众人的主。巴特在《巴门宣言》中以此反对号称是各种世俗的“拣选者”，尤其是希特勒所自命的“领袖”。君权神授的政治神学问题早已经在上帝拣选耶稣基督作万人的仆人并在十字架上受难而一劳永逸地解决了。

上帝首先在自身之中拣选耶稣基督，与此同时，他也在耶稣基督之中拣选了人作为自己的立约伙伴。在耶稣基督之中对人的拣选是上帝对创造物的人的肯定，人整个地被上帝肯定下来，人因此而永恒地属于耶稣基督，上帝对人的拣选不是人能拒绝的，因为上帝已经在耶稣基督中拣选了人，人作为上帝的立约伙伴被赋予了与上帝一起的永恒生命。即使有罪的人被虚无诱惑而拒绝上帝的拣选，他的拒绝也已经被耶稣基督在世界上的和解行动而化解了。上帝在耶稣基督中预选了人类，并在耶稣基督中与创造物和有罪的人和解，由此，而不是基于某种形而上学，恩典拣选就为传统上所谓的“普世救赎”（apokatastasis）提供了可能性。（CD，II/2，417，422）预选论与和解论将巴特的“普世救赎”的情怀尽显无疑。这与加尔文的精神有天壤之别。对于巴特来说，只要认识和顺从上帝的自由恩典，普通人与基督徒就没有质的差别。事实上在基督徒和不信仰的人之间的差别就在于，基督徒是认识上帝拣选恩典的罪人。而作为被拣选者，基督徒所能做的只有一件事，那就是以罪人之身继续对上帝的恩典感激和谢恩，感谢上帝对作为创造物的人的存在所说的“是”，感谢上帝给

予其造物恩典的自由与爱。除此之外，基督徒不应该成为一个宗教人，一个自恃可以通过宗教行动来攫取上帝恩典的人，一个自我称义的罪人。三位一体的上帝不可分割的主体性既在道成肉身的耶稣基督的“启示的客观性”之中，也同时在信仰和顺从者能做出回应的圣灵的“启示的主观可能性”中。圣灵作为“启示的主观可能性”绝非一种人的主观性。（I/2，1，25，203，242）人有主观上信仰与不信仰的自由，但最终决定人信与不信的在于圣灵的作用，而不在于人的能动性。没有圣灵的做功，人的主观能动性再大，也无济于事。然而，在上帝对耶稣基督的人性的拣选之中，人已经被一劳永逸地肯定为上帝的立约伙伴了，上帝已经在耶稣基督的受难和复活中亲自承受了来自虚无的死亡力量，并战胜了它。因此，圣灵的力量呼召人们，警醒人们，聚集人们，坚振人们，来见证上帝在耶稣基督中“普世救赎”的恩典拣选。

上帝的恩典拣选已经被人见证，它需要继续被见证下去。上帝的恩典拣选首先拣选了耶稣基督，同时也永恒地拣选了见证这一拣选的共同体。也就是说，上帝拣选自己自由的爱的共同体，为的是这个共同体向整个世界见证上帝的对耶稣基督的拣选，并呼召整个世界去信仰和跟从耶稣基督。上帝所拣选的共同体在旧约中就是以色列民族，“上帝的选民”（populus electus）；在新约中就是基督的教会，作为耶稣基督在世界历史中的存在形式。以色列民族代表着神圣的审判，教会则代表着神圣的仁慈。在以色列中它是特选民族对上帝应许的聆听，代表着共同体的过去；在教会中它是对上帝应许的信仰，代表着共同体的未来；在二者之间的历史乃是耶稣基督的永恒现在。（CD，II/2，195—305）因此，上帝拣选自己爱的共同体乃是旧约中以色列作为上帝选民立约的基础，也是新约中教会作为上帝拣选的共同体立约的基础。在上帝对共同体的拣选中，巴特首先就肯定了犹太人作为上帝拣选的民族的意义，并直接反对1933年纳粹对犹太人的迫害，其政治神学的意义非常清楚。当然，巴特既反对纳粹的民族主义，也反对犹太复国主义的民族主义。其次，上帝对教会的拣选不是为了拣选一部分人成为高出世俗世界有特权的教士，而是拣选他们成为耶稣基督的见证者，成为担负自己的十字架跟随耶稣基督呼召的爱的共同体。再次，与上帝对以色列的拣选是统一的。巴特把基督教会

迫害犹太人视为教会史上最黑暗的部分，因为上帝首先是“以色列的上帝”，上帝首先拣选了以色列的民族，而且，更为重要的是，被上帝所惟一拣选的人乃是犹太人拿撒勒的耶稣。

上帝拣选了拿撒勒的耶稣意味着上帝拣选了所有的人，将所有的人都提升到上帝的人性的高度。这是上帝恩典拣选行动的目的。上帝的恩典拣选显明上帝不仅是一位自在自为的上帝，而且也是一位“为了我们”的上帝。上帝为了我们在自身之中自己预选了自身为人的形象。上帝在耶稣基督之中选择了人，也选择了见证恩典拣选的共同体，这一共同体的拣选先于个体的拣选。上帝先于每个个人而永恒地选择了见证的共同体，人作为共同体的成员将承担向整个世界见证这一拣选。因此，那些孤立个体反对上帝的恩典只是他个人的选择而已，无神论的信仰状况并不能否定他作为个人已经被上帝在耶稣基督中拣选了，从本体上来说，他无法拒绝上帝的恩典拣选。在现实中，人的确出于来自虚无的各种诱惑，相信自己的能力，拒绝上帝的恩典。（CD，II/2，449—506）但是，从本体上讲，上帝已经亲自同虚无作战，并以对创造物的大肯定克服了虚无；上帝亲自拣选了耶稣基督，让他承受了世界上的痛苦和弃绝，并且他作为和解者和中保，消解了人与上帝的疏离，消解了人对上帝恩典的拒斥，恢复了人为上帝的立约伙伴的地位，重新与上帝一起分享永恒的生命。上帝拣选个人，就是使人能领受上帝的恩典，成为见证上帝恩典拣选的共同体中的一员。对于拒绝上帝恩典的人，不仅没有真正的信仰，而且，甚至可以说也失去了人的伦理道德的根基。

认识并顺从上帝的恩典，这就是巴特的神学伦理学的出发点和归宿。这是基于上帝的恩典而不是基于创世论的伦理学。巴特的伦理学是绝对的神学伦理学，也就是说，它是完全以上帝的恩典为中心建立起来的伦理学。[11] 巴特的神学伦理学不同于古往今来的各种神学伦理学（尤其是天主教伦理学），更不同于各种道德哲学，从上帝中心论的视角，它甚至改变了伦理学本身的含义。顺从上帝的诫命，这是被拣选的人成圣的基础，是神学伦理学的基础，因为上帝的恩典不仅是被宣讲出来，而且也要求被见证、被顺从。作为上帝论的一部分，神学伦理学的功能首先是承担对上帝恩典的见证，而与人的主体性无关。人的责任不是来自于人对自己行为后果的承担，而是来自于对上

帝之道的诫命的响应。上帝在耶稣基督中给我们以恩典，他的诫命是我们关于我们行动最善好的决定，我们的存在就在于这一恩典的决定之中，因此，上帝的诫命是我们人的行动中必当遵循的律令或律法。这一律令或律法具有上帝自由的恩典的福音形式。（CD，II/2，513）神学伦理学的本质和目标就在于对上帝在耶稣基督中的恩典的认识与顺从。因此，神学伦理学实际上必然是上帝论的一部分，是整个教义学的一部分。（CD，II/2，543）

从上帝在耶稣基督中的恩典和启示出发，神学伦理学属于教义学有机的一部分，因为对上帝之道的认识和信仰必然要伴随对上帝之道的顺从，否则根本谈不上真正的认识和信仰。同样，从上帝在耶稣基督中的恩典和启示出发，上帝的双重预选论与和解论之间也有一种相互呼应的关系。恩典拣选就是上帝在耶稣基督中与人的立约，使人成为上帝的伙伴；而这一立约事件乃是上帝通过耶稣基督与世界和解的行动，和解行动则是上帝在耶稣基督中自我拣选和与人立约的事件中永恒的成全，以及对上帝的立约伙伴的救赎。由此可见，作为对上帝恩典的见证，预选论不仅在整部教义学中占据了开端的位置，而它也是和解论的引子和前奏。预选论意味着创世、和解与救赎等上帝的外启行动绝不是偶然的事件，而是基于上帝内在自我永恒的预选的基础之上；同时它也意味着上帝在历史中的启示行动永恒地生生不息。与上帝那永不停息的恩典行动和启示事件相应，巴特的思想形式也具有主题变奏、回旋呼应的特点，预选论的思想主题在创世论，尤其是和解论中，将以更为繁复的全新形式得到发展。

---

[1] Stephen Sykes, *Karl Barth: Studies of His Theological Method* , Oxford, New York: Clarendon Press, Oxford University Press, 1979. Clark, Haddon Gordon, *Karl Barth's Theological Method* , Philadelphia, Presbyterian and Reformed Pub. Co., 1963.

[2] Karl Barth, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweise der Existenz Gottes im Zusammen-hang seines theologischen Programms* , Zollkon: Evangelischer Verlag, 1958, S10. 也参见CD，IV/1, 768。

[3] Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie* , Köln: Jakob Hegner, 1951, S124—132, 95—102.

[4] G. C. Berkouwer, *The Tirumph of Grace in the Theology of Karl*

Barth , Grand Rapids, Mich: Eerdmans, 1956, P. 19.

[5] 安瑟尔谟（安瑟伦）："宣讲"，《中世纪基督教思想家文选》，香港：基督教文艺出版社。第三条的论证如下："上帝不能被视为不存在，上帝是那在一切可能想像中之最伟大的，那能被视为不存在着的就不是上帝。上帝确是这么真实地存在着，以致不能被视为不存在。因为，想像一个不能被视为不存在的存在是可能的，而这种存在是比那能被视为不存在着的要大得多。因此，如果那在一切可能想像中之最大的存在，可能被视为不存在着，它就不是那在一切可能想像中之最大的存在了。然而这是一个不能调和的矛盾了。那么，实在有一位在一切可能想像中之最大的存在，人不可能想像到他的不存在；主我的上帝啊，你就是这存在体。"也参见"宣讲"，《西方哲学原著选读》（上卷），商务印书馆，2002，PP. 240—243。

[6] Jeffrey C. Pugh, *The Anselmic Shift: Christology and Method in Karl Barth's Theology* , New York: Peter Lang, 1991.

[7] Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre* , Zürich 1938, *The Knowledge of God and the Service of God according to the Teaching of the Reformation* , Trans. J. L. M. Haire & Ian Henderson, New York, Charles Scribner's Sons, 1939.

[8] Eugene F. Rogers, *Thomas Aquinas and Karl Barth: Sacred Doctrine and the Natural Knowledge of God* , Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995.

[9] Willian John Hausmann, *Karl Barth's Doctrine of Election* , New York, Philosophical Library, 1969.

[10] 加尔文的预定论在基督教之外是由于韦伯的《新教伦理与资本主义精神》而为人熟知。施特劳斯说："由于害怕价值判断，韦伯轻而易举地就把加尔文宗的本质等同于它在历史上最具影响的方面。他本能地拒绝把加尔文宗的本质同等于加尔文本人认为最具本质性的东西，因为加尔文的自我解释，自然会成为对那些号称是追随加尔文的加尔文宗教徒进行客观判断的标准。……韦伯要说的是，加尔文神学的败坏形式导致了资本主义精神的产生。这就包含了对庸俗的加尔文宗的一个价值判断：效仿者们不知不觉地打破了他们原本想保有的东西。"施特劳斯：《自然权利与历史》，北京：三联书店，2003，P. 62、64。巴特对韦伯的简短评论，参见CD，II/2，13，37。

[11] 《存在与时间》和《政治的概念》出版一年后，巴特在明斯特大学做了一系列伦理学讲座，他思考的主题是：什么是作为上帝的诫命的上帝之道？讲稿在巴特生前并未出版，在巴特死后收入《全集》之中。这一讲座

可以说是巴特《教会教义学》中II/2、III/4、IV/4三大伦理学部分的草稿。Karl Barth, *Ethik I-II* ，Zürich: Theologischer Verlag, 1973，1978. *Ethics* ，ed. Dietrich Braun, trans. Geoffrey Bromiley, New York: The Seabury Press, 1981.

第十章　创世论与上帝的人性

第一节　恩典契约与创世

预选论和创世论分别从对自然神学的批判和加尔文宗精神的贯彻正反两个方面体现巴特神学的精髓。巴特的创世论最能体现他的融会贯通的特质，他以恩典类比解释创世论，将上帝的创世理解为与上帝的福音是永不可分的一体的上帝的启示，将创世论统一于上帝在耶稣基督身上与人立约为伙伴的恩典行动之中。创世论根本上不是一个自然科学的问题，不是哲学的宇宙论和形而上学问题，而是一个彻底的神学问题，是上帝启示的奥秘。巴特的创世论完全建立在作为其目的的上帝之道上，建立在作为其目的的上帝在耶稣基督中的恩典契约的历史之上，因此，创世论是对上帝之道信仰的对象，而不是科学实证的对象。自然神学总是试图将创世论建立在自然科学或自然哲学之上，其结果必然是在现代自然科学面前的彻底无效。无论是海姆的护教论，还是特洛尔奇、布尔特曼等人试图把基督教福音信息翻译成现代人世界观的努力，其结果必然是徒劳无功和自欺欺人，更甚至是基督教教会和神学自取灭亡之路。现代社会“上帝之死”的功劳看来应该首先记在自然神学的账上。自然神学最坚实的堡垒无疑就是创世论，因此，关于创世论问题既是巴特与布龙纳争论的焦点，也是巴特与天主教争论的焦点。天主教神学界几乎动员了所有的力量回应巴特的挑战和批判，其结果是，他们不得不修正他们的传统自然神学概念。

从时间上看，无疑是创世在先的；但是，从先于时间的上帝的永恒来看，从上帝中心论的视角来看，从神学来看，创世是上帝一体的启示行动的奥秘，创世既不是目的，也不是完成，只有上帝在耶稣基督中与人完成的立约才是创世的目的和彻底的完成。耶稣基督才是理解创世论的关键。与传统的自然神学相反，并不是先有创世，然后才又出现了耶稣基督的救赎，而是上帝为了人的救赎以及与世界的和解，而在其神意中以其自由的恩典永恒地创造和拣选了与其迥然相异的世界，并在耶稣基督身上与这个世界立约，并成全了与人之间的恩

典契约。上帝在耶稣基督之中内在三位一体的永恒的自我拣选，因而也就是与人的立约，这是所有上帝的向外的启示，包括创世、和解和救赎在内的基础。正是在耶稣基督之中，上帝的自由的恩典在圣父对圣子的关系中建立了造物主与造物之间的“关系类比”（analogia relationis），也就是说，上帝与耶稣基督之间的关系是上帝与人之间关系的原型。巴特还在神意（providentia Dei）论中建立了上帝的行动与人的行动之间的行动类比（analogia operationis）。

巴特通过对旧约《创世记》头两章两个版本的创世叙事的解经（CD，IV/1，42—329），发展出了从上帝在耶稣基督中与人的恩典的契约（Bund）事件来看上帝创世的神学解释：创世就是立约的外在基础（CD，IV/1，94），立约是创世的内在基础（CD，IV/1，228）。也就是说，创世行动是和解与救赎的准备。上帝在时间之前永恒的恩典拣选和恩典立约的历史，在被创造的、自然的、世界的历史之先，上帝在耶稣基督之中与人立约，这是上帝与人之间的历史起点。上帝与人之间的关系的历史不是起源于创世，而是起源于上帝在耶稣基督中对人和为人的永恒的自我拣选。从神学来看，宇宙论和人类学是内在于基督论的。看起来，这是对自然历史荒谬的颠倒，但是，在信仰之外的创世论本身同样是荒谬的颠倒。问题的要点在于，作为基督教教义的创世论到底意味着什么，是否建立在自然神学所产生的或所接受的自然历史的观念之上？自然科学和进化论的历史如何能支持建立在自然神学之上的创世论呢？因为在自然的历史之中，在世界的历史之中，在人的历史之中，没有任何上帝的奇迹和上帝恩典的位置，人们在几百年的世俗化进程中已经成功地将上帝驱逐出去了。在现代无神世界中，没人再拿这种救赎史（Heilsgeschichte）的眼光来看待我们世界中所发生的事件及其意义了。然而，圣经所见证的上帝与人之间的契约的历史并不因此而被取消，除非取消了圣经所见证的上帝在耶稣基督中的启示事件。若从圣经所见证的上帝与人之间的历史，而不是创造物自身的历史来看的话，创造物的历史是上帝与人之间的恩典契约的一部分，并且，创造物的自然的历史如果不在上帝与人的恩典契约的历史之中是不可能被认识的。因为，它将失去自身的标准、意义和目的，也即上帝最初的立约伙伴：耶稣基督。可见，巴特的创世论一以贯之是基督论的。

巴特在《教会教义学》（第三卷）“创造论”中一以贯之地以恩典的类比解决创世论以及各种神学人类学问题，不仅有以“上帝的形象”对男女关系的伦理学问题的论述（CD，IV/4，116—239），以“上帝之国的使者”立论的天使论（CD，IV/3，369—417），更有自然神学所根本无法克服的恶与虚无的问题，也就是神义论的问题。这一基督教神学和哲学的难题在巴特那里得到前所未有的透彻沉思。巴特从上帝创世的神意中看到了善与恶、存在与虚无、积极与消极、是与不之间的整体秩序。在耶稣基督的复活中，在创世的恩典中肯定了创造物的上帝，再次亲自战胜了虚无的恶，也就是对上帝创世的恩典的否定，对上帝创造的善好的造物的否定。而在创世之初，上帝就以创世的方式肯定了他的造物。也就是说，正是由于上帝的恩典，这个造物的世界在本体论上是善好的。对于福音神学家巴特来说，创世乃是造物主上帝的恩典，是上帝对创造物的世界的肯定。（CD，IV/1，330—414）这个“是”其实可以概括巴特神学的基本精神，那就是对上帝恩典的认信，对上帝对其造物的肯定心悦诚服地接纳。巴特神学中洋溢着那种由衷的喜乐、毫无羞怯的自由、持之不懈的激情、一以贯之的清澈，这种无法模仿的风格都来源于巴特对上帝的“是”的恩典的谢恩。

从上帝创世的恩典来理解被创造物的罪与恶，“恶”只能从信仰上被认识为“罪”，也就是说，相对于本体论上造物主的神意的“是”（Ya），“恶”是本体论上拒绝他的虚无（Das Nichtige）的“不”（Nein），这一“不”是对作为所意愿的恩典的本己行动（opus proprium）的上帝创世和拣选的拒绝，是上帝所不意愿、所愤怒和审判的背弃行动（opus alienum），是实实在在的对上帝恩典的反抗。它是作为创造物的人所不能克服的、并不免在选择时受到诱惑和威胁的力量。“罪”就是有限的造物的人向对抗上帝意志的“恶”的屈服，而不是上帝的放纵。上帝呼召人与“恶”斗争，并且亲自在耶稣基督里发动一场对虚无的必胜之战。恶既不源于，也不能否定，在耶稣基督之中被提升了的欠然的人性的基础和目的。在上帝的创世之中，人的自然是被上帝肯定下来的，上帝并没有创造人去作恶的能力和意志，真实的人就像耶稣其人所显明的那样。因此，罪虽然败坏和改变了人的本性，但是却不能摧毁人的自然，因为它是造物主永恒的善好的选择

和肯定。巴特虚无论最能体现他的上帝的恩典的凯旋的风格，其严密的论断即使从哲学上来看，也是有史以来最精彩的分析之一。它与施莱尔马赫、海德格尔和萨特从人类学的基础认识恶与虚无迥然有别。（CD，IV/4，334—348）巴特对恶的现实主义态度和“胜利者基督”的战斗精神是他对自己所经历的历史和现实（比如世界大战、教会斗争、奥斯维辛等）的深刻反思。伯库维（C. G. Berkouwer）指责巴特过于强调“恩典的凯旋”而无视恶的现实性，显然是他无视巴特神学背后的政治关怀。（CD，IV/3，174）

正是在论述创世论时，尤其是在论述虚无时，巴特引入了他所钟爱的莫扎特的音乐。“为什么可能说莫扎特在神学中，特别是在创世论和末世论中，拥有一席之地？尽管他既不是一个教会的神父，也不见得是一个特别积极的基督徒，而且他是一个罗马天主教徒，当我们未能领受他的作品的时候，这些看来更容易导致我们得出一些琐碎的印象。给予莫扎特神学一席之地是可能的，因为他知道创世在其总体的善好上的某些东西，对此，无论是天主教教会的神父们，还是我们新教的神父们，无论是正统派，还是自由派，无论是自然神学的拥护者，或者装备着‘上帝之道’的人们，当然无论是存在主义者们，还是任何在他之前或之后别的大音乐家们，所有这些人都没能像他那样认识到或能表达出、坚持住创世在其总体的善好上的某些东西。在这一方面他的心是纯净的，远远超过乐观主义者和悲观主义者。1756—1791！当时上帝正处于里斯本地震的攻击之下，神学家们和其他善意的人民正艰难地捍卫上帝。面对神义论的问题，莫扎特拥有上帝的平和，它远远超越一切进行赞扬和谴责的批判的或思辨的原因。这个神义论问题被他放到身后了。为什么他自己要烦心这一问题？他听到了，并引导那些有耳朵能听的人去倾听，甚至就是在今天，去倾听那直到时间的终结我们才能看到的事情，那就是神意的整体关联。就好像根据这一时间的终结，他听到了创世的和谐。阴影虽然也属于创世，但在创世之中，阴影不是黑暗，欠缺不是失败，悲伤不会成为绝望，困难不会蜕变成悲剧，无限的忧郁也不会最终强行宣称其无可争议的统治。因此，在这和谐之中的欢乐不是没有限度的，但是光更明亮地照耀着一切，因为光穿破黑暗而出。甜蜜也是辛苦，但并不因而发腻。生命不畏惧死亡，而是更了解它。永恒的光‘照耀着’他们（Et

lux perpetua lucet（sic）eis），甚至是里斯本的死难者。莫扎特并不比我们更多地看到这一光，但他听到了被这光所包裹着的整个创造的世界。因此，他不会听到一个中间的或中性的声音，而是听到了远远强过消极的积极，这是最根本的。他只听到在积极之中，并与积极在一起的消极。而在这种不平等之中，他一起听到它们，例如说，就像在1788年的《G小调第40交响曲》（K550）一样。他从来不只在抽象中听单独一个。他具体地听，因此他的作品曾经是、现在仍然是完整的音乐。毫无怨尤和毫无偏见地倾听创世，他并不只是创作他自己的音乐，而是创作创世的音乐，创作这双重的音乐和更为和谐的对上帝的赞颂。他既不需要也没有欲望去表达或表现他自己以及他的生命力、忧伤、虔诚或任何其他纲领。他是极其鲜明地摆脱了自我表现癖的人。他只是把自己作为一个中介，通过这个中介，一小块兽角、金属和一小段琴弦能够服务于创世之声，或者引题，或者伴奏，或者和弦。他使用各种乐器，从钢琴到小提琴，从圆号、单簧管到古雅的巴松，在其中他也随处使用人声，但又并不因为它是人声而特别突出这一特殊因素。他从它们所有之中引出音乐，在服务于这一音乐之中他也表达了人类的情感，而不是相反。他不仅自己有一个聆听这一音乐之耳，而且他还是其他人聆听到这一音乐的中介。……”（CD，III/3，297—299）

巴特不仅对创世论的解释是基督中心论的，而且对神学人类学的解释同样是基督中心论的。也就是说，巴特以上帝恩典的创世对人的肯定以及上帝在耶稣基督中对人的救赎，来思考作为造物主的上帝与作为造物的人之间的关系。巴特对创世论的解释已经清除了自然神学的“世界历史和救赎史”的视角，同样，对人的本质的解释他也从上帝创造和救赎的恩典出发，清除了哲学人类学的视角。有很多人（比如说麦奎利）批评巴特毫不关心人的问题，其含义实际上是说，巴特总是从神学，尤其是基督论来思考人的问题，而不是从人本身来思考人的问题。然而，这正是巴特神学的精髓所在。（CD，IV/2，19—54）对于巴特而言，人并不是一个不言自明的事实，人以及其他的创造物并不是在信仰之外直接就能认识的赤裸裸的事实，人本是在信仰中被认识的上帝的恩典的创造。当然，上帝自由地创造人并不像一个工匠创造一个器具那样。上帝以其自由创造出人的自由，并给出人的

自由在爱之中的根据。[1]上帝的诫命要求作为造物的人同样自由地回应上帝的恩典。所谓人道主义者对上帝使人成为奴隶的指责乃是不实之词。自然神学和哲学人类学首先假定人拥有独立于上帝或自然的自在的本质，或者人拥有强大的自由意志，人可以在自身之上建立起自由的根基，无论是古典哲学和近代哲学的“理性”，还是近代哲学的“激情”，无论是康德的“自我立法”，还是尼采的“权力意志”，无论是海德格尔的“向死而生”，还是萨特的“自为”和“虚无”。然而，作为造物的人不是创造者，无论其如何宣称自己拥有创造性，他都不能创造其自身。人是被创造者，是灵与肉的统一体，是必死的有限性的此在。当然，这一有限性的此在不可能在向死而生的毫无内容的、空洞的意志决断中获得自身存在的意义。此在是造物中惟一能领悟并承认自己生存的存在者，而且是作为有限性的、被造物的、有罪的生存，其存在的根据和意义都不在自身之中，而是在创造了他、拣选了他作为立约伙伴、给予他作为人的自由、并在耶稣这个人之中与他同在的上帝的自由恩典之中，在他与上帝的立约关系之中。因此，人也是所有造物中最懂得感谢上帝的创世的恩典的造物。巴特从上帝与人的恩典立约与和解来看人，他把人视为他所承认的造物主的造物，视为他所信仰的上帝的孩子，视为他所顺从的上帝的立约伙伴，视为蒙受了上帝的恩典之下的罪人。这是一种神学的“本体论”认识。

那些对巴特的神学有一个简单印象的人会说，巴特无视人性，甚至是贬低人性。事实上恰恰相反，巴特试图提升人性，不是以历史、道德、文化、艺术等来提升人性，而是以上帝的神性在耶稣基督之中的人性来提升普遍的人性。巴特对人的思考在当代思想中绝对是独树一帜的，甚至从历史上看也是绝无仅有的。巴特从不像笛卡尔、费希特、海德格尔、萨特、雅斯贝尔斯等哲学家那样，或像自然神学那样，从人本身的存在（Dasein und Sosein）来思考人的本质或人的无本质，把人的本质视为自然而然的，或不言自明的，或自在自足的；而是从一个特殊的人即耶稣基督来思考人的存在和本质的。也就是说，巴特的人性论和人类学既不是自然主义的，也不是伦理学的，而是神学的，特别是基督论的。（CD，III/2，19—54）因此它的任务首先在于如何去理解“基督的人性”，或者说“上帝的人性”。“上帝的人性”一体地体现在“瞧，这个人”（《约翰福音》19：5）的耶稣基督之

中。耶稣的人性是没有人的罪，或者说，是没有败坏的真正的、完美的人，他在十字架上的受难体现的是最真实的人性。就人与上帝的关系而言，耶稣是“为上帝”的人（CD，III/2，55—70）；就人与他人的伙伴关系而言，他是“为他人”的人（CD，III/2，203—221）；就人的灵与肉的结构而言，他是基于圣灵的“整全一体”的人（CD，III/2，325—343）；就人的必死的时间性而言，他是“时间的主人”（CD，III/2，437—510）。由作为真正的人的原型的耶稣，由这个“被上帝拣选的人”，巴特就把人性确定为上帝的“立约伙伴”的存在，他不是尼采的孤独的“超人”，作为与上帝的立约伙伴他处于与他人共在的“关系中”的存在，就是与他人同在的一个“个体”的存在。（CD，IV/2，243—44）正如圣经中两条爱的诫命所说，人存在于双重关系之中，一层是与上帝的立约关系，一层是与邻人的伙伴关系。而耶稣的一生及其死亡就显明他完全处于这双重关系之中：他既是全心全意“为上帝”的人，也是全心全意“为他人”的人。（CD，III/2，13—19，47—54，55—132）

两个犹太哲学家马丁·布伯和列维纳斯所说的“我与你的关系”的对话哲学以及“他者”的伦理学，其实最真实的情况就分别发生在耶稣基督对上帝和对他人之中。在耶稣基督之中，上帝与耶稣先有最亲密的对话，由此，上帝也与人对话；在耶稣基督之中，上帝为了人而拣选了自身，由此，受难的耶稣也为了他人而生存和死。耶稣基督的作为就是上帝的恩典的给予性的“圣爱”（Agape）的体现，真正的自由的体现，而不是人那种疯狂追求自我而无视上帝与他人存在的“欲爱”（Eros），那不过是对“圣爱”的颠倒。（CD，IV/2，727—824）此外，从“上帝的形象”的“关系的类比”（analogia relationis）来看，上帝与耶稣之间的“我与你”的关系是所有“我与他”关系的原型。在人之中最完美地体现这一恩典立约的关系的就是拥有既同一又差异的人性的男女之间的伙伴关系，自由的爱的关系。（CD，III/4，116—239）由此，巴特指出，独身、同性恋和大男子主义都是违反上帝诫命的，而婚姻则是自然的，合于上帝的恩典契约同盟的伙伴关系的。

从作为真正的人的耶稣其人为上帝和为他人的双重关系中的存在来看，首先，人不是海德格尔所说的向死而生的、彻底个体化的、有限性的此在，人作为上帝的创造物一开始就是生存于与上帝的“我与

你”关系中的存在，生存在与他人的“我与他人”的关系中的存在。被造物主在创世中所肯定的人，被上帝的恩典立约所拣选的人，总是处于上帝与人的关系之中，处于上帝与人的历史之中。其次，人存在的“什么”只能从人存在的“怎么”来确定，而真实的人“如何”存在是具体的，就是圣经所见证的活生生的耶稣这个人，而不是像海德格尔以现象学还原和形式显示给出的那种先验的、境域的、生存论的哲学建构。再次，人并不是时间性本身，人并不为不可逆和不可替代的死亡终结为有限性的此在。人是时间的主人，上帝永恒地拣选的耶稣在为他人而死之中已经克服了死亡的时间性。最后，人不是笛卡尔所说的灵魂与肉体二分的自然构成，人是一体而整全的存在，人仍然是一个有灵魂的整全的人，只要人作为造物而生存于圣灵中，生存于上帝的恩典之中，生存于对自己的存在于世的感恩之中。因此，人并不是一个被哲学所假定了的中性的或中立的人，在上帝对世界和人的大肯定的恩典之中，人必须作出回应，人必须肯定存在而不是虚无。整全的、信仰的、反抗虚无的、肯定性的生存就是从上帝的恩典之中获得自由和爱的力量的人，就是知道并服从被造物世界的奥秘和死亡的奥秘的人，就是知道在世界的秩序之上有一个造物主对他已经说了“是”的人，就是全心地接受上帝在耶稣基督之中为他所做的一切的人。当然，这不意味着“上帝是一切，而人什么都不是”。（CD，IV/1，89）成为上帝的孩子，回应上帝之诫命，成为为上帝和为他人的人，在圣灵之中过称义和成圣的生活，信赖并顺从上帝之道，领受上帝的恩典并归给上帝的荣耀，这些都意味着人要以自己的自由，去思考，去意愿，去选择，去行动，去与虚无的诱惑抗争，去爱。当然，人的自由所能做的一切都以在耶稣基督中的“上帝的人性”为基础，而不是蔑视它，挑战它，抵制它，反对它，背弃它，拒绝它。

第二节　上帝的人性

1956年，巴特发表了《上帝的人性》（*Die Menschlichkeit Gottes*）。自从1914年他作为一个施莱尔马赫和自由神学的信徒转向危机神学和辩证神学的转折以来，巴特的思想一直保持高度的连续性。而1956年的《上帝的人性》一书标志着巴特思想发生了第二次重

要的转变。[2] 当然，巴特思想在《上帝的人性》中所进行的“修正”（Korrigierung）其实早已体现在《教会教义学》的从第三卷（1951）向第四卷（1953）的变化之中。巴特在《上帝的人性》中清楚地表达了自己“第二次转折”的观点。然而，这并不是巴特神学研究的新计划，这篇文章也不应该视为这个转折的起点，实际上，这一思想早已经在巴特的神学之中了。巴特说：“上帝的人性就是万事的基础，因为上帝将自身建立并用在他启示为耶稣基督出现之前和之后的第二客体（即以色列和教会）之中。”（CD，II/2，195）也就是说，“上帝的人性”主题其实就是《教会教义学》第二卷所理解的、而在第四卷中全面展开的“以色列—耶稣基督—教会”论。而在1949年的《基督教信息与新人道主义》一文中，巴特在论述治疗二战创伤的欧洲所必需的新人道主义精神时，也开始谈到了“上帝的人性”概念。因此，《上帝的人性》中提出的“上帝的人性”的转折并非这一转折的开端，而毋宁说是这一转折的一个小结。

巴特在《上帝的人性》中指出的神学目标在于，在认识“上帝的神性”的基础上认识“上帝的人性”。[3] “耶稣的人性”曾经是巴特早年所激烈批判过的自由神学的核心主题之一。对于巴特来说，“耶稣的人性”是一个同义反复，对自由主义及其历史批判法对“耶稣的人性”的研究无非是从人的道德性和宗教性去理解拿撒勒耶稣其人，将其人性作为完美人性的典型。然而，正如教父神学和信经传统所说：若不知上帝，则不知人；若不以上帝的神性为根据，也无法认识上帝的人性。因此，巴特所说的乃是在耶稣基督身上的“上帝的人性”，而非“耶稣的人性”。耶稣基督不仅仅是一个人，他的位格和作为也无法从人性的视角去理解。尽管巴特并不否认对上帝的启示之外的别的认识方式（CD，IV/3，122），甚至他也并不否认自然神学的可能性，但是，他拒斥将这些东西作为基督教教会和神学的基础、尺度、标准和本源。没有什么能替代上帝在耶稣基督之中独一的具体的启示，理解“耶稣的人性”也同样要从上帝进入耶稣基督之中的“上帝的人性”入手，而不是相反。

巴特在《上帝的人性》中说，他自己在第一次世界大战期间的第一次思想转变（发现上帝的神性）是一次“彻底的转变”，相对整个18、19世纪的现代神学来说是一个“180度的转折”；现在的第二次转

变（发现上帝的人性）只是一次回收防守，是注意到了“月亮的另一面”而已。如果没有第一次的彻底转折，那么这次回收防守是没有意义的。也就是说，巴特对上帝的人性的思考并不是向18、19世纪现代神学的回归，而只是面对现代神学的挑战对自己的神学立场的修正，其目的不过是为了更好地捍卫自己的立场。的确，从前后两次转折中我们可以看到巴特越来越自由地表达福音信息了：他既没有为时代的无神信仰状况和所谓的“上帝之死”的断言所困扰，也不因为神学和教会在现代科学的和哲学的世界中生存而充满焦虑，他既不为宣扬看似已经过时的上帝之道而感到害羞，也毫不受到学院的学术方式、时髦的话语、论辩的对象等束缚。在最早的神学转折中，巴特是陷入论战的状态，他必须以偏执的方式来重申上帝的主权，不惜对上帝的人性做一些牺牲，只有这样他才能打开返回上帝之路；现在他无须为对手的逻辑所左右，他可以更为自由而全面地展示和阐释圣经所见证的福音信息了。在巴特的第一次神学思想的革命性转折中，“上帝的神性”和“上帝与人之间无限的质的区别”成为危机神学的主题，而“上帝的人性”则退到边缘的位置，以至于巴特回忆道，在1920年他面对自己伟大的老师哈纳克“上帝的人性”的诘问时哑口无言。事隔整整40年，巴特神学的主题转向了“上帝与人的关系”，也就是“基督中心论的和解论”：上帝在耶稣基督之中与人立约为伙伴，与人和解，与人同在。“上帝的人性”就是上帝在耶稣基督中与人的关系，就是上帝为人所做的一切，上帝给人的恩典自由乃是上帝给人的救赎。早年巴特所强调的上帝对世界的末世论的危机、审判和更新，现在都集中到上帝之道也即耶稣基督之上。[4]

在巴特早年神学中，上帝作为全然的相异者当然也不意味着没有上帝与人的相遇，不意味着上帝在绝对中封闭自身，而是意味着除了上帝亲自在耶稣基督中与人相遇之外，没有从人到上帝的道路，惟一的道路是上帝之道。在巴特成熟的神学形式中，上帝从辩证神学的绝对他者和隐秘在无限奥秘中的上帝，现在转向了自由恩典的上帝，巴特更加强调上帝在独一的上帝之道中的恩典。上帝仍然是上帝，但是这是一个为了这个世界的上帝，一个为了人亲自与人和解的上帝。上帝不再是全然的相异者与世界保持无限的距离，而是无限地肯定和接近世界的上帝。世界到上帝虽然早已无路可通，但是世界仍然是一个

属于上帝的世界，上帝的恩典肯定了它，与它立约作为伙伴，亲自与它和解并救赎它。与世界相异的上帝通过在耶稣基督中的启示，与人相遇，并为人而启示自己的人性：上帝的神性的人性。巴特说，“上帝与人的对话”表明上帝是“与人同在”并“为了人”的上帝。巴特不仅是当年那个宣告上帝是人的危机和审判的巴特，而且也是现在宣告上帝是人的福音和恩典的巴特。在辩证神学的革命中人们曾经看过一个“激烈的先知”，现在在此人们看到的则是一个克服了愤怒、害羞、局促和各种现代性焦虑的“福音神学家”，一个全心聆听、全意谢恩、全力宣告的“圣经神学家”。

理解巴特的“上帝的人性”的思想转折，首先要看到这一转折是在巴特第一次思想转折的基础之上的调整和补充，而不是对第一次神学转折的背离。在《上帝的人性》中，巴特为自己当年的第一次思想转折，也即辩证神学革命的合理性做了毫不妥协的辩护。巴特认为，辨证神学运动是对两三个世纪以来虔敬的、宗教性的、人类学的、人道主义的自由神学的一次突发的、猛烈的批判。它看起来好像是向宗教改革的新教正统派的倒退，实际上却是试图重新将神学建立在信仰的本源之上。巴特回顾道，拉加茨、库特、布鲁姆哈特父子的宗教社会主义，给不满于宗教自我意识的自由神学的一代青年人敞开了一个新的视界。还有陀思妥耶夫斯基、克尔凯郭尔和欧韦贝克，他们是在布鲁姆哈特父子的上帝之国的视界中被当时的青年热烈地解读的。当“圣经中的上帝”再次被重新发现时，一代年轻人惊喜地发现全然相异者的上帝的神性。巴特坚定地说，发现上帝的神性这一神学的转变永远也不能废去，尽管它是以牺牲人为代价而使上帝变得更伟大。相比于整个18、19世纪现代神学的哲学人类学的基础，这一转折的意义无论怎么强调都不为过，在任何时候都不会错。当然，巴特深刻地反省并承认，非人性的上帝之道就会显得像是神秘主义、唯心主义、浪漫主义、正统主义、虔敬主义、教条主义等。上帝的神性不是人的人性，但是，它也不低于人性，它也不是非人性和反人性。相反，上帝的神性将通过耶稣基督进入人的人性之中，提升人性。上帝的神性不是封闭于自身之中的超越的神性，而且，这一神性恰恰要进入到人性之中来体现自己的神性。因此，巴特认为他只是在正确的地方做得不够，也就是说，他没有充分说明“上帝的神性”就在于“上帝的人性”，

没有充分说明活生生的上帝将与人对话、与人相遇、与人同在，结果导致授人以柄，以人性或人道的名义来攻击“上帝的神性”。巴特不仅在和原来辩证神学同道的辩论中，而且也在日益激烈的教会斗争中，日益意识到发展更加完整的基督论的意义。从1938年，巴特就开始下定决心建立新的基督论，在上帝的恩典和上帝的自我启示之上重新理解耶稣基督的位格和作为，并重申“正确理解的上帝的神性正在于上帝的人性”的主题。

巴特总是避免抽象地谈论“上帝的神性”和“上帝的人性”，他总是在上帝之道即耶稣基督身上来具体地谈论上帝与人的相遇。与布尔特曼、蒂利希等在人的身上谈论上帝与人的相遇不同，巴特总是在耶稣基督身上谈论上帝与人的相遇与对话。巴特总是从基督中心论的视角谈论“上帝的人性”，也就是在耶稣基督之中上帝与人的历史，也就是在耶稣基督身上发生的整全一体的上帝与人的和解与救赎。这就是《教会教义学》中拣选论与和解论教义的内容。巴特说：“上帝的历史就是上帝之道对我们、对整个世界讲话。”（CD，IV/2，103）上帝与人的历史就是上帝在上帝之道对我们永恒地言说自身的历史。作为上帝之道的耶稣基督就是道成肉身、与我们同在的上帝，他就是作为伙伴与我们同在的主，他就是上帝与我们相遇的上帝之道，他就是上帝的永恒命令，他就是上帝的恩典拣选，他就是上帝救赎人的美好的计划。这就概括了基督教的福音信息，离开这一福音信息，人们就只能抽象地谈论一个形而上学的上帝，一个非基督教的上帝；离开这一福音信息，教会就失去了它的信心、建立、警醒、呼召、使命、宣道、圣事等一切存在与活动的根基、来源和标准；离开这一福音信息，基督教就只能作为一个宗教，而不得不像其他任何一个宗教一样，枯萎死亡。

圣经中所宣讲的最美好的福音就是，耶稣基督是上帝与我们之间的历史的“中保”：在上帝面前，耶稣基督代表人的谢恩和人的服从；在人的面前，耶稣基督代表着上帝的救赎人的恩典与上帝的应许和呼召。耶稣基督作为中保，既代表上帝对人的呼召和要求，也代表人对上帝的回应与顺从；他既向人显示并保证上帝的恩典，也向上帝显示人的赞美和谢恩；他既吩咐和命令，也聆听和执行；他既显示了上帝的愤怒，也彰显了上帝对人无限的爱，总之，耶稣基督是由上帝亲自

拣选的“上帝的神性”与“上帝的人性”的相遇之处。作为上帝与人之间的历史的中介，耶稣基督是上帝对人的恩典拣选的体现，是上帝对人的和解与救赎的作为。

18、19世纪的现代神学到处在谈论“历史的耶稣”、“真实的耶稣”、“耶稣的人性”等。巴特的第一次神学转折扭转了200多年来现代神学谈论耶稣基督的方式。从内在三位一体的上帝自我启示出发，巴特在一个全新的意义上恢复了古老的“神人论”，他可以重新谈论耶稣基督作为被永恒地拣选为上帝之子的位格，他可以谈论耶稣基督作为上帝为了人而拣选自身的道成肉身、受难而死的作为，他可以谈论耶稣基督作为上帝为了自身而拣选人作为自己的立约伙伴的和解与救赎的作为，他可以谈论耶稣基督作为独一一体的上帝的自我启示乃是上帝之道，乃是上帝之国，乃是上帝之诫命。巴特将耶稣基督的神人两性视为上帝自我启示的奥秘；正是具体在耶稣基督之中，“上帝的神性”包含了具体的“上帝的人性”。正是在耶稣基督之中，活生生的“上帝的神性”进入这个世界历史之中，进入这个人的历史之中，进入作为创始主对其大肯定的人和世界之中，进入与世界的对话之中，进入与人同在之中，并以此显明他不是虚假的神性和空洞的超越。“上帝的神性”永恒地、自由地启示于“上帝的人性”，并以其为目的。同样，也正是在耶稣基督身上，“上帝的人性”奠基于“上帝的神性”之中，使其绝无可能混同于简单的人的人性。上帝的神性寓居于上帝的人性之中正是为了提升人的人性；上帝的爱与自由正是为了保证人脆弱的和有限的爱与自由。如果没有上帝在耶稣基督中的神性的爱与自由，就没有作为耶稣基督的兄弟和同伴的人的爱与自由。“上帝的人性”就是在耶稣基督之中与人同在、与人和解的上帝，由此，这就防止了对“上帝的神性”的认识掉进哲学的或形而上学的“抽象的上帝概念”之中，掉进柏拉图式或路德式的截然划分的两个世界之中。正是在耶稣基督之中，上帝亲自建立了从上帝到世界和人之间的“上帝之道”（即“上帝之路”）：这条路由上帝在耶稣基督身上亲自建立，但是，路的终极目标却是人的救赎。正如爱任纽（Irenäus）所说：“上帝的荣耀就是活生生的人。”（Gloria Dei vivens homo）

巴特的“上帝的人性”论指出，通过耶稣基督之道，上帝的神性就在上帝的人性之中。这样，巴特就平衡了路德宗和加尔文宗两大新教

神学传统：加尔文宗更重视“上帝的神性”，强调上帝的恩典和上帝的荣耀；而路德宗更重视“上帝的人性”，强调个体的信仰和耶稣基督的人性。作为加尔文宗的新一代宗师，甚至被人称为极端的加尔文主义者，巴特神学无疑建立在加尔文宗的传统之上，并在“上帝的人性”的转折之后重新将路德宗的思想整合进来。巴特对两宗各有肯定和保留，他说道，如果路德宗能更注重一些上帝的神性就好了，同样，如果加尔文宗能更注重一些上帝的人性就好了，它们各有各的缺憾。我们知道，巴特早年的“新正统主义”神学革命对“加尔文的复兴”和“路德的复兴”都起到了巨大的推动作用，现在他之所以能超越于两派的意见之上，是因为他已经返回到了一个比新教正统更深的基础之上。从超越于两派的制高点，巴特能看出他自己所属的归正宗教义在上帝论、预选论、伦理学上的诸多不足，他也能看出信义宗在神性与人性二分、两个王国等学说上的巨大危险。路德宗的上帝的人性观被现代世界观化解之后，成为现代神学和自由神学的根源；而其两个王国的学说无疑是路德宗教会保守的神学政治的根源。当然，路德宗的基本原则是对的，那就是上帝道成肉身乃是上帝对人的自由的爱的行动：上帝永恒地决意道成肉身，并经历十字架事件，为自己选择受难和死亡，为人选择救赎，这一双重拣选就显明上帝的神性乃是对人的自由的爱的恩典。上帝的神性就在同时也充满人性的耶稣基督之上。巴特说，加尔文的上帝由于没有“上帝的人性”，这个上帝就不能爱世人；而施莱尔马赫的上帝由于没有“上帝的神性”，他也同样不能爱世人。前者不能爱世人是因为这个上帝不食人间烟火，没有恩典的距离；后者不能爱世人是因为这个上帝与人距离太近，缺乏施与恩典的力量。巴特的神学走在路德宗和加尔文宗之间的正道之上。实际上，巴特能平衡和超越路德宗和加尔文宗的精神气度更接近于古老的教父传统，无论是亚历山大教父，还是安提阿教父，还是拉丁教父。[5]

巴特具有无人可及的前所未有地广阔的心胸，因为他在认信耶稣基督作为独一的上帝之道之中获得了无比的自由，他不仅克服了面对无神论时代的信仰状况的害羞症和焦虑，而且他以聆听父兄们的声音般的深情体会到了基督教传统的视野辽阔、根基深厚，无论是古老的教父传统，还是新教正统的传统，甚至他也虚心聆听他最强大的对手19世纪基督教父施莱尔马赫。正是因为他专注聆听圣经所见证的上帝

之道，使得他也能不为那些嘈杂的声音所困惑。巴特既不拒绝、也不惧怕形而上学的老式语言、现代的哲学主题、历史批判法和圣经考据的眼光、政治与战争的罪恶的现实性、男女之爱等。因此，很难想像巴特会无视或贬低人性。我们必须理解巴特的辩证法。在他那里，无论是对自然神学的批判，还是对哲学人类学的批判，都没有独立的意义，都从属于正面的对作为独一一体的上帝之道的具体展示。而这一基督中心论反过来又恰恰是为了提升和扬弃人性的。巴特总是从圣经所见证的启示事件出发，从神学出发，从三位一体的上帝出发，从耶稣基督出发，来理解人性。这不能被错误地理解为否定人性、理性和一切人的事情，而应该被理解成不囿于人本身的有限性、历史性和理性去理解人的事情的持之不懈的努力。像蒂利希、麦奎利等人指责巴特贬低和忽视人性的说法，可能是因为他们从来就没有认真地读过巴特的书。即使巴特早年的神学革命强调上帝的神学和上帝的主权的时候，他也从未贬低过人性，相反，他批判宗教以贬低人性为代价，因而是敌非基督性。因为，上帝道成肉身就是为了以耶稣基督的人性的位格与人同在、与人为伙伴，为了以耶稣基督的自由的爱的人性典范提升作为类的人的人性。上帝的神性决不排除、贬低、漠视人的人性，而是将其神性通过道成肉身和耶稣基督在十字架受难及复活进入人性之中，包含、接受、肯定、支持、参与、提升人性，与人性和解。

“上帝的人性”的主题使巴特重新肯定了历史批判法，肯定了它作为上帝在历史中启示的不可忽视的见证作用，他也充分地肯定了空墓的意义。如果他还有第二次青春的话，他肯定会写出一本比现在更加注重历史批判和事实见证的《教会教义学》，他会写出一本更加充满“上帝的人性”光辉的见证之书。在“上帝的人性”的主题之上，巴特好像迂回地回到了自己早年所坚决批判的现代神学和自由神学的视野之中，也好像是以一种稍带歉疚的方式与自己从前激烈论争过的老朋友们如布龙纳、布尔特曼等人和解。但是，不要忘记，在坚持独一一体的上帝之道之上，巴特从未退让。巴特不否认也存在着其他的启示，他也不否认自然神学的认识的可能性，他也从未有一丝一毫贬低理性，他也积极地肯定人性的力量，他更倾注于基督徒的信仰及其作为基督徒的伦理生活……但是，所有这一切都不能取代独一的尺度和

标准：上帝之道。正是在坚持上帝之道的精神之下，巴特拥有一个伟大的包容性的心胸。《教会教义学》就是这个伟大的基督教神学家建立的一个以认信基督这一独一的上帝之道为中心的无所不包的“神学大全”，其中巴特不仅与哲学家笛卡尔、莱布尼茨、叔本华、马克思、尼采、海德格尔、萨特、雅斯贝尔斯等人展开对话，而且也以神学独特的眼光思考了存在与虚无、永恒与时间、行动与事件、理性与人性、圣言与人言、自然与历史、自由与现代性等当代哲学家所偏爱的各种主题。对于巴特来说，神学不仅会像哲学一样思考所有人事中最重要的问题，而且，它还会比哲学思考得更好，更为一贯，它能将这些思考完全包容在自身的整体之中。进入“上帝的人性”的主题，是巴特思想的开放性的一个典范。巴特说过，《教会教义学》并不是完成，而是一个新的开端。70岁的巴特仍能勇于迈向自己从前与之论战的思想，这足以显明巴特的心胸之自由、宽广和伟大，也正是这一伟大的心胸使他能秉承宗教改革正统主义，重振基督教的普世大公精神的传统，成为20世纪沟通新教神学和天主教神学，倡导普世运动的“福音神学家”、“教会博士”、“教会领袖”和“教会教父”。

---

[1] 参见谢林：“关于人类自由的本质及其相关对象的哲学研究”（1809），收入《谢林论人类自由的本质》，海德格尔，薛华译，辽宁教育出版社，1999。Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung: über des Wesen der menschlichen Freiheit* , Tübingen: Max Niemeyer, 1971, trans. Joan Stambaugh, Ohio University Press, 1985. Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealisimus: Zur erneuten Auslegung von Schellings* , Frankfurt/M: Vittorio Klostermann Verlag, 1991. Werner Max, *Schelling*：*Geschichte*，*System*，*Freiheit*，Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1977.

[2] 这一年巴特还发表了著名的小书《莫扎特》。巴特的莫扎特不仅深谙上帝创世的神意，而且深谙上帝的人性。其实，几乎所有巴特对莫扎特的描述（尤其是“伟大的自由”）都可以用来描述巴特本人。

[3] Karl Barth, *Die Menschlichekeit Gottes*，Zürich，Zollikon, 1956，S4.

[4] Stuart D. McLean，*Humanity in the Thought of Karl Barth*，Edinburgh: T. & T. Clark, 1981.

[5] Karl Barth, *Gespräche 1964—1968*，Eberhard Busch, Hg. Zürich, Theologischer Verlag, 1997, S193.

第十一章　和解论：基督中心论

第一节　和　解　论

巴特的《教会教义学》第四卷和解论（Versöhnungslehre）与第二卷的拣选论（Erwählungslehre）、第三卷的创世论（Schöpfungslehre）一样，都是对第一卷的主题“上帝之道论”（Lehre vom Wort Gottes）的展开：拣选首先是对耶稣基督的拣选，创世首先是为耶稣基督的准备，和解首先是耶稣基督的作为，耶稣基督就是上帝自我启示的上帝之道。拣选论、创世论、和解论以“上帝的恩典”为中心完美地聚集在一起，相互影射，前后呼应。按照传统的教义学体系，和解论应该属于“创世论—原罪论—和解论”系列的，其神学含义是：在上帝美好的创世之后，人随之堕落，背离了上帝，耶稣基督在十字架上的受难代表有罪的人类向上帝赎罪，重新与上帝和好。显然这一教义系列是按照容易被人理解的自然时间次序排列而成，其核心乃是创世论。然而，巴特却建立了一个与传统截然不同的系列：“拣选论—创世论—和解论”，打破了传统的以创世论的自然历史为标准的时间秩序。这是因为上帝在耶稣基督中与人的和解，乃是上帝在双重拣选的意愿中所包含的永恒决定，上帝的意志本在创世之先。这是上帝恩典的时间性：从永恒来看时间。

和解论的神学基础已经奠定在《教会教义学》第一卷（它建立在上帝的自我启示论之上的上帝之道论和三位一体论之上），以及第二卷（它建立在上帝的恩典论中的双重拣选论）之上了。上帝在耶稣基督之中为了人拣选自身以及为了自身而拣选人，这是一个永恒的决定，这是上帝的永恒意志。这一意志不仅先于道成肉身的事件，也先于创世，也先于立约。上帝拣选耶稣基督是上帝永恒的意志和行动，这也意味着上帝对人的拣选乃是一个永恒的决定。上帝在耶稣基督之中永恒地决定了对人的拣选，与人同在，其目的就是示人以恩典，对人和解与救赎。上帝的创世、和解、救赎这些向外的行动都基于上帝内在的、永恒的双重恩典拣选之中。因此，拣选论与和解论互为表

里。

从神学的目的论角度来说，和解是创世和立约的目的，是上帝创造人并拣选人的肯定意志的实现；从历史的时间性来说，创世和立约是和解与救赎的前提和准备。（CD，IV/1，22—66）上帝在立约中应许世界和人分有并参与上帝的内在神性生命的历史之中，而和解就是上帝与人的关系、上帝与人的历史的恩典契约的实现。世界历史与人的历史乃是上帝与人之间立约与和解的历史。上帝在耶稣基督之中的恩典的和解事件绝不是布尔特曼所说的信仰者的生存论事件（CD，IV/1，157），而是实实在在的历史中的事件。上帝与人的立约在历史中不仅是以色列历史的目的，而且也是教会建立的根基。和解论的核心就在于聆听、叙述和见证圣经新约中所见证的耶稣基督的和解行动，也即上帝与人之间的立约及其实现的历史。上帝与人之间的历史是所有历史的历史，它不是传统意义上的救赎史，而是以耶稣基督为中心的和解事件。在立约之初，上帝在耶稣基督中对我们应许、也对我们命令说："我将是你的上帝，你将是我的子民。"这是上帝永恒的意志，也是上帝与人最原始的契约。这一契约不是律法，而是恩典。上帝亲自谦卑自身下降到贫乏的人性之中，来到有罪的人中间，亲自恢复被人的罪所毁坏的契约。耶稣基督的和解行动就是对人的罪损毁了的契约关系的修复。无论我们生死都要聆听、信仰、顺从和跟随万事开端的上帝之道，也即和解之道。

耶稣基督的和解行动正是对被有罪的人所破坏了的契约、所拒绝了的上帝恩典、被抵抗的上帝的应许的恢复和实现（CD，IV/1，67—78），因为耶稣基督在十字架上的受难和复活已经克服了虚无，克服了人的罪的根源。因此，原罪论不能像传统教义学那样排在和解论之前，而是应该包含在和解论之中。（CD，IV/1，139—145）人的罪是抵抗上帝在耶稣基督中的恩典，它有三种形式：相对于耶稣基督作为仆人，作为服侍的人的自我谦卑、顺从和虚己下降，人的罪乃是抵抗上帝的傲慢自大；相对于耶稣基督作为主，作为王者的统治，上升，人的罪乃是陷入愚蠢和非人性之中的懒惰；相对于耶稣基督作为神人，作为中保的真的见证，人的罪乃是拒不承认上帝之道的虚假和蒙昧。人并不是一个自然的人，一个中立的造物，一个天真的存在，一个自然善好的生命，人的罪只有在耶稣基督之光之下才能被认识，

并被耶稣基督的和解行动所克服。巴特把传统的原罪论放在和解论中来处理的意图乃是，人的罪在耶稣基督的和解行动中显示出来，被认识，也被耶稣基督所克服。

此外，巴特还把传统上属于末世论教义的救赎论也包含在和解论之中，因为基督中心论的和解论其结果就是对人救赎，和解行动在救赎中达到完满的高潮。“上帝与我们同在”既是启示的信仰，也是和解的爱，也是救赎的希望。耶稣基督对人的称义、成圣和呼召，这就是上帝的恩典救赎行动。传统所谓的“救赎”不过是说上帝以耶稣基督作为人的罪的赎价的拯救人的行动，[1] 而对于巴特来说，救赎就是上帝在耶稣基督中和解行动成全了的结果。上帝已经在自我拣选自己中献祭了自己或他的独生爱子，因而通过自己的爱而使世界与自己和解，人的罪得到克服，人因而得到救赎。（《罗马书》5：8，8，32；《约翰福音》3：16；《约翰一书》4：10；《哥林多后书》5：18）传统上区分基督论和救赎论的根据是内在本质和外在行动：基督论从耶稣基督的“位格”的角度追问“耶稣基督是谁”，而救赎论则从耶稣基督的“作为”的角度追问“为什么耶稣是救赎者即基督”。对于巴特来说，耶稣基督的位格与作为是不可能分开的，基督论与救赎论的区分也不过是方便法门而已。是否承认和见证耶稣是拯救者（即救世主）基督，这是区分“真宗教”和真信仰的尺度。上帝在耶稣基督中的和解的目的和实现，就是上帝的恩典救赎。[2] 对于巴特而言，“救赎史是整全的基督（totus christus）的历史，是头与身体及所有成员的历史。这一整全的基督就是得胜的基督。”（CD，IV/3，216）和解与救赎是一个上帝与人之间的一部历史。“得胜的基督”作为先知已经宣告了上帝之国的降临。“得胜的基督”意味着整个救赎史乃是一部战争史或战斗史，耶稣基督在这个世界虽然遭到抵抗与拒绝，但在实现上帝的意志这个意义上，他获得了“恩典的凯旋”。[3] 因此，巴特的救赎论不是基于传统从旧约到新约的救赎史，而是基于在新约的耶稣基督中上帝与人和解的历史，耶稣基督的和解行动是整个救赎史的中心。

如果说在属于传统的上帝论部分的拣选论和创世论中，教义学阐释的重心仍在于上帝的自我启示、上帝的恩典、作为造物主的上帝以及上帝的诫命之上的话，那么，在属于传统的基督论的部分的和解论

中，整个叙述的重心已经完全转移到上帝之道耶稣基督身上。圣经所见证的耶稣基督是整个和解论的核心，和解论整个是基督中心论的，基督中心论正是巴特晚年成熟神学的全部内容。和解论最能代表巴特晚年成熟的神学风格和神学思想，甚至可以说它乃是巴特一生神学的精华。和解论不仅具有与其内容相配的完美结构，而且在神学方法上更少地进行系统神学或教义学的学术研究，更多地进行圣经叙事，这就在最大的程度上融贯和囊括了圣经所见证的关于耶稣基督的福音信息。巴特的和解论教义不仅比其他教义包含有更多教义史的材料，而且也比以前几卷包含更多的圣经叙事和圣经解释。通过解经的方式，巴特将和解论展示成一个基督中心论的包罗万象的叙事网络，将整个教会教义学前前后后都贯通起来。和解论的叙述风格越来越少学术性的味道，越来越少系统神学的主题，越来越少受到教义学形式的束缚，越来越多地注释圣经，解释圣经，叙述圣经，将圣经的福音信息展开得长阔高深，表述得淋漓尽致，在叙事上达到了“随心所欲不逾矩”的境界。这时的巴特，正如他自己所说，“已经完全清除了哲学的残余”，能以一种自由的、全心全意认信耶稣基督之心，一一阐释圣经中的福音信息，展示独一的上帝之道耶稣基督的位格和作为。

和解论具有完美的结构，按照其主题内容自然而然地构成了“三部曲”：为仆论（Munus Sacerdotale），即耶稣基督由主作为仆（Der Herr als Knecht），耶稣基督的职能是祭司（hohepriesterlich）；为主论（Munus Regale），即耶稣基督由仆作为主（Der Knecht als Herr），耶稣基督的职能是王（königlich）；见证论（Munus Propheticum），即真的见证（Der wahrhafte Zeuge），耶稣基督的职能是先知（prophetisch）。和解论的每一部都完整地包括基督论，以及相应的罪论、救赎论、教会论和圣灵论等五部分知识（CD，IV/1，139—154），其中基督论乃是核心。和解论的内容可以概述如下：“和解论的内容是耶稣基督的知识：一，耶稣基督是独一的上帝，是谦卑自身的上帝，因此是和解的上帝；二，耶稣基督是独一的人，是被提升的人，因此是被上帝和解的人；三，耶稣基督在二者的统一之中是我们救赎的中保和见证。这三重耶稣基督的知识包括了人的罪（Sünden）的知识：一，人的傲慢（Hochmut & Fall）；二，人的懒惰（Trögheit & Elend）；三，人

的虚假（Lüge &Verdammnis）。也包括了和解事件的知识：一，人的称义（Rechtfertigung）；二，人的成圣（Heiligung）；三，人的呼召（Berufung der Menschen）。还包括了圣灵作为的知识：一，聚集同体（Sammlung der Gemeinde）；二，建立同体（Erbauung der Gemeinde）；三，差遣同体（Sendung der Gemeinde）。还包括了在耶稣基督中做基督徒的知识：一，信仰（Glaube）；二，爱（Liebe）；三，希望（Hoffnung）。”（CD，IV/1，§58，79）

和解论完美的结构就在于，巴特既没有采用由神到人“下降”的基督论模式，也没有采用由人到神“上升”的基督论模式，而是采取了先“下降”、后“上升”、最后“与人同在”的基督论三部曲形式。（CD，IV/1，128—156）和解论的完美结构形式正是来自于其基督论的实质内容，形式与内容通过以一贯之的思考和熟练的叙事技巧而和谐地结合在一起。和解论的第一部“作为仆的主”的主题是上帝的自我下降（Erniedrigung），上帝为了救赎世人亲自献出永恒的独生爱子“上帝之子”。“耶稣基督是独一的上帝，这显示在上帝自己由主成为仆而进入了遥远国度的方式之中。在真正的上帝的至高无上的权威之中，永恒的父的永恒的子成为顺从的，他献出自身、谦卑自己成为人的兄弟，他成为一个罪犯，他通过审判他自己，审判这个罪犯，他在罪犯的位置上死去。但是，圣父上帝从死亡中兴起了他，因而认可和成就了他的死亡与受难，并将此作为为我们而做的赎罪，作为我们向上帝的皈依，作为从死亡中的生命的救赎。”（CD，IV/1，§59）传统上“上帝的下降”一般是以圣经中的“虚己”（《腓立比书》2：7）或“神弃”（Gottverlassenheit）（《马可福音》15：34）来论述的。虚己论并不是聂斯脱里派创造出来的新名堂，它在阿塔纳修那里已经得到成熟的表述。虚己论指出了完全内在于肉身的人（totus intra carnem）也是完全外在于人的上帝（extra carnem），上帝取了仆人的形象（forma servi）。（CD，IV/1，181）上帝的自我下降显示了上帝的本质：这是一个拣选了人，并与人同在的上帝。安瑟伦问：上帝为什么成为人？（Cur Deus homo?）也就是说，道成肉身的目的与意义何在？上帝为了在自身之中亲自与人和解，救赎世人。上帝下降由主而成为仆人，这乃是上帝与人主动和解的事，道成肉身事件和十字架的受难事件乃是上帝与人和解的恩典行动。（CD，IV/1，74，

82，235）

和解论的第二部“作为主的仆”的主题是上帝的自我上升（Erhöhung），也就是将“人之子”永恒地提升为“上帝之子”。“耶稣基督，上帝之子，谦卑自身成为仆的主，也是这个仆被提升为主的人之子，是新的真正的尊贵的人，他分有参与了上帝的存在、上帝的生命、上帝的统治和上帝的行动，他归荣耀给上帝，为上帝作见证，他也是所有其他人的头、代表和拯救者，他是圣灵工作中给予我们神圣指引的本源、内容和规范。”（CD，IV/2，§64）在耶稣基督之中，他同时是上帝和人，也就是说，当他像人一样行动的时候，他是上帝；当他像上帝一样行动的时候，他是人。（CD，IV/2，115）耶稣基督的提升显明了耶稣不是一个静态的、现成的人，而是上帝的恩典行动，在耶稣基督十字架上复活这一末世论的事件中，上帝亲自将耶稣其人提升到上帝之子的高度。（CD，IV/2，91—92）对人子耶稣的提升，也是对人的肯定，对人的提升，是人的自由的本源，这正是上帝创世和立约的美好的旨意和奇妙的计划。在人子耶稣被提升为主之中，人的本质也已经被提升到“上帝的伙伴”的高度，这是人的本质和命运。和解的行动在耶稣基督的受难（下降）和复活（上升）中达到了顶峰。

和解论第三部“耶稣基督作为见证”的主题是耶稣基督作为最真实的和最权威的见证乃是“生命之光”（Das Licht des Lebens），是惟一的“道路、真理、生命”。“圣经中给我们见证的耶稣基督是我们生死都必须聆听的、信赖的和顺从的独一的上帝之道。”（CD，IV/3，§69）圣经中见证说，耶稣基督是“使者”（《希伯来书》3：1）和“先知”（《约翰福音》6：14），不过，耶稣基督作为先知乃是一个自我启示的先知，而非旧约被呼召的先知；因此，他呼召所有人，而不仅是以色列人的先知；他宣讲上帝之国已经来临，而非将要来临。上帝在耶稣基督复活中作出应许，耶稣基督见证了上帝之国在他身上的降临，而耶稣基督的重临将是上帝与人之间的立约最终的目的的实现。耶稣基督的受难、复活和重临将实现上帝立约之初给人的应许，带给人普世救赎的希望。

由上述可见，巴特的和解论是基督中心论的。基督共同体的信、望、爱的核心主题就是，在耶稣基督的和解行动中的恩典契约的实

现。（CD，IV/1，3）整部圣经中所宣讲的基督教最核心的福音信息就是，在耶稣基督之中，“上帝与我们同在”（以马内利，Emmanuel）。“上帝与我们同在”并不是一个事实，或一个概念，而是“耶稣基督之名”，是一个事件，一个救赎事件，一个上帝特殊地显示自己的行动、存在与生命的启示事件。因此，作为基督教福音信息的核心的“上帝与我们同在”，首先意味着上帝在自身之中的自我启示事件，因为上帝不仅创造了我们，而且还通过耶稣基督拣选了我们。上帝不意愿没有我们而存在，上帝亲自下降自身为人。上帝在耶稣基督之中，在自我谦卑、自我奉献、自我受难中，“与我们同在”，成为“我们的主”。上帝不仅创造我们，与我们立约，而且下降到耶稣基督之中，不再与我们分开，以其亲自承受来自人的罪的受难而向人显示耶稣基督作为仆人是为了上帝和为了他人的人的真正的爱，是自由地服侍上帝和服侍众人的人。于是，人作为上帝的立约伙伴和上帝的孩子就分享了上帝的荣耀，人类的历史就成为上帝自己通过耶稣基督成全立约、救赎人的行动的一部分，也就是救赎史的一部分。因此，我们创造物都处于作为造物主的上帝的力量之中，通过耶稣基督，我们的历史乃是上帝与人关系的历史的一部分。

其次，“上帝与我们同在”也是说“上帝为了我们存在”。当然，这个“为了”不是以我们为根据，也不是由于它自身的亏欠，而是其意志以我们为目的，对我们给予和成全。这是上帝的恩典。“为了我们”的上帝不仅是给我们恩典的上帝，也是对我们审判的上帝，审判与恩典是上帝的作为的两个不可分割的部分。上帝为了救赎我们，而在耶稣基督之中拣选了我们，创造我们并与我们同在。与我们同在，为了我们的上帝，就是为我们启示“上帝的人性”的上帝。具体地谈论“上帝的人性”，就是具体地谈论耶稣基督与我们同在，谈论耶稣基督的道成肉身、十字架的受难、复活和重临，就是具体地谈论耶稣基督通过圣灵对我们信仰的共同体的拣选、建立、呼召、差遣，就是具体地谈论耶稣基督对我们每个人的称义、成圣和呼召的救赎行动，就是具体地谈论耶稣基督在我们心中建立起来的信仰、爱和希望。“上帝与我们同在”，这不是一个抽象的陈述和一般的原则，而是耶稣基督之名。“上帝与我们同在”的“那个人”就是耶稣基督，就是上帝自我拣选的那个独一的人。这一上帝之道就是上帝亲自启示给我们的和解与救

赎福音。在这一上帝之道之外不存在真正的基督教神学。基督教会与神学的独特性和根基就在于耶稣基督之名。

第二节　基督中心论

对于巴特来说，基督教的神学只能是基督论的，尽管不应同惟基督论混淆。在和解论三部曲的完美结构中，可以清晰地看到整个和解论完全是基督中心论的。基督中心论是《教会教义学》的核心内容和基本特征。关于基督论的问题，早在《教会教义学》第一卷三一论的框架中，巴特就讨论了道成肉身作为启示的客观性和实在性的问题。巴特将道成肉身视为启示的奥秘，将圣诞节的奇迹，即童贞女生子视为上帝启示的奥秘。早期教会关于基督论的核心命题是，道成肉身的耶稣基督是“真的上帝和真的人”（vere Deus vere homo）。（CD，I/2，132—171）于是，基督的位格问题成为早期教会基督论的基本内容。道成肉身意味着上帝之道进入人性之中，这是上帝在其客观实在中的启示，是启示的奥秘。巴特说：“上帝在耶稣基督中的启示意味着：永恒的上帝之道拣选、成圣和接纳人的本质与他合而为一，作为独一的上帝和独一的人，为了成为上帝对人言说的和解之道。”（CD，I/2，124）在《教会教义学》第二卷拣选论的框架中，巴特讨论了上帝对耶稣基督的双重拣选问题，实际上也是耶稣基督“同时作为拣选者的上帝和被拣选的人”的基督论问题。早期教会教父的基督论是逻各斯基督论（logos Christologie），也就是道成肉身的问题。[4]“真正的上帝和真正的人”的表述回答了“耶稣基督是谁”的基本问题，耶稣基督的位格问题构成了基督论的基本内容。（CD，II/2，94—145）同时是“真正的上帝和真正的人”而决不能还原为神人某一方，这一不可思议的表述正意味着对人而言的上帝启示的奥秘和辩证性。上帝通过耶稣基督在我们之内并为我们（pro nobis et in nobis），而非在我们之外（extra nos）。在基督之中，上帝与耶稣是一体的（unio hypostatica），在上帝对耶稣的永恒拣选之中，上帝的意志意愿与我们同在。双重拣选论中的基督论乃是和解论的基督中心论的序曲，在神学上是它的奠基。

可以说在《教会教义学》前三卷中，作为教义学的核心的基督论

尚未突出出来；只有到了第四卷的和解论，尤其是《教会教义学》第五十九、六十四、六十九节，巴特才完整地展开了一个从上帝的神性到上帝的人性再由上帝的人性到上帝的神性的基督论。在第一卷中阐述的“基督论的教会教义学”或“基本的基督论”的观念，在第四卷中发展为耶稣基督是神学的“认识的惟一基础”和“本体的惟一内容”。作为独一的上帝之道的耶稣基督的位格和作为处于整个和解论的中心，整个和解论是基督中心论的。基督中心论并非是巴特一味追求神学的形式原则的构造，而是对和解论主题发展的自然而然的结果。宗教改革神学以及宗教改革正统神学坚持“上帝之道”，坚持“惟有圣经”，“惟有信仰”，“惟有上帝的荣耀”，以及“十字架神学”，这些都是基督中心论的。18、19世纪的现代神学开始转而谈论“历史的耶稣”，开始谈论上帝在历史中的和解与救赎，开始谈论宗教、宗教信仰、启示宗教、宗教与文化，直到巴特的神学革命才在批判历史主义的基础之上重建了作为20世纪基督教神学核心的基督论。巴特的基督论乃是整个基督教神学中最深刻的部分。[5] 巴特通过上帝内在三位一体的永恒的双重拣选，建立了上帝与人之间的和解的契约，实现了上帝与人之间的救赎的历史。正是基于上帝自我启示的内在三一论，巴特的“基督中心论”才不用担心被简化、还原和误解为“基督惟一论”（Christomonismus）。“基督惟一论”原本是一种与19世纪“耶稣生平研究”相对立的观念论神学体系。若是仅仅把基督视为某种神性观念而不是上帝的启示的话，围绕这种基督中心论就无法建立起关于上帝、耶稣基督和教会的整个教会教义学了。[6]

所谓基督中心论是指，耶稣基督乃是上帝自己的一体的启示，乃是我们生死必当认信和顺从的上帝之道。用三一论来说，耶稣基督乃是上帝自我启示自身；用拣选论来说，耶稣基督乃是上帝为了自身拣选人并为了人而拣选自身；用创世论来说，耶稣基督是创世的内在目的；用和解论来说，耶稣基督就是上帝与人和解的中保，是上帝救赎恩典的见证。整个和解论教义的主要内容是对圣经中的耶稣基督福音的叙述，在圣经叙事之中，巴特越来越回到基督教福音最基本的信息上：“耶稣基督之名”和“上帝与我们同在”。

耶稣基督之名不是一个简单的名字，它指的是一个启示事件，也就是上帝与人同在的和解事件；它指的是一个历史，也就是上帝与人

之间的恩典契约关系的历史。耶稣基督意味着耶稣基督的位格、作为和上帝之道三者的统一，巴特特别强调耶稣基督的位格论（De persona Christi）和作为论（De officio Christi）不能分开（CD，IV/1，127）。首先，耶稣基督的位格是基督论的中心，传统的教义都静态地去定性基督的位格以及神人两性的统一的问题。巴特特别反对古代尼西亚、君士坦丁、以弗所、查尔希顿四信经对耶稣基督的抽象定义（CD，IV/1，127），因为基督的位格并不是一个静态的存在与本质的问题，基督的存在和本质要从上帝的启示来看，他的位格是上帝的自我启示事件，是上帝亲自与人的和解行动。上帝在耶稣基督中一体的启示行动是基督论知识和教义的起源。我们只有从上帝的启示行动才能理解基督的位格，这就是所谓的行动主义。从上帝的启示来理解耶稣基督的双重本质，就是从上帝的下降和耶稣的上升来理解耶稣基督的位格。（CD，IV/1，132—134）

其次，从巴特的行动主义来看，基督的作为不仅仅是耶稣其人本身的行动，而且首先是上帝的作为和行动，因为耶稣基督本人就是上帝的启示事件，上帝已经将自己的神性完整地启示于耶稣的人性之中了，耶稣其人的作为就是上帝自身在这个世上的作为。基督的作为不仅仅是人性的作为和事迹，而且是永恒的上帝之子的作为，乃是上帝与人之间和解与救赎的恩典行动。19世纪的“历史的耶稣”研究最喜欢讲述耶稣那些富有人性的感人故事。然而，这个掐头去尾的故事无法叙述童贞女生子（道成肉身）、空墓（十字架上的复活）、基督的重临这些传奇事件，现代神学必须将其视为虚无缥缈的神话或无稽之谈的奇迹才能为人所接受，这样它就彻底放弃了圣经的实在性，放弃了完整理解圣经所见证的基督全部的生死行迹的努力，放弃了从上帝对耶稣基督的永恒拣选去理解基督的作为的视角。而只有从上帝为了与人和解而拣选耶稣基督的视角，才能理解基督作为大祭司，作为王，作为先知的三重作为的含义：无论是作为谦卑的人，还是作为尊贵的王者，还是作为独一的见证和中保，耶稣基督都显示了上帝是“为了我们的上帝”。

耶稣基督的三重作为是对人的三种和解行动：称义（iustificatio）、成圣（sanctifitio）和呼召（vocatio）。巴特不像路德那样单单强调称义论，也不像加尔文那样单单强调成圣论，他坚持

二者没有先后之分。他引用朋霍费尔的“廉价的恩典”的话指出，没有顺从的成圣的生活，因信称义就不过是“廉价的恩典”而已。（CD，IV/2，505）巴特还特别强调耶稣基督作为真正的见证和独一的生命之光对人的呼召，耶稣基督呼召人不仅要因信称义、因爱圣洁，而且要为耶稣基督做见证，做耶稣基督的同工，顺从独一的上帝之道。耶稣基督所完成的三重和解工作奠定了上帝与人和解的客观基础；耶稣基督呼召人“与基督一体”（unio cum christo）（CD，IV/3，538—554），做“基督徒”（homo christianus），过基督徒信仰、爱、希望、顺从、忏悔、祈祷的生活，这就是耶稣基督和解作为的主观条件，也就是圣灵在基督徒中的做工。耶稣基督的和解行动的主体性并不取消基督徒的回应，并不取消基督徒与基督的沟通交流，并不取消人的自由，并不取消人性，相反，这正是和解行动的必要补充。

巴特的和解论坚持耶稣基督的位格与作为的不可分割，必须从基督的位格来理解基督的作为，也就是作为上帝之子的和解行动；也必须从基督的作为来理解基督的位格，这里只有上帝的神性与上帝的人性之间的下降与上升的行动，而不存在静态的基督神性论与人性论。巴特坚持耶稣基督的神人两性无论什么时候都不能简单地化简为某一本性，就像加尔文和路德二者所坚持的不能偏废一样。无论在什么时候，巴特都没有否认过人性，没有否认耶稣的人性，没有否认耶稣是一个完完全全的人，但是，巴特神学的出发点决不是人的人性和耶稣完整的人性。两位巴特早期研究者布亚尔（Henri Bouillar）和普伦特（Regin Prenter）都认为巴特注重“耶稣的人性”，这显然无视巴特神学的出发点截然不同于施莱尔马赫，乃是基督中心论。对于巴特来说，除非上帝永恒地预定拣选，否则耶稣有限的人性永远也不可能达到神性的高度，无论是追认也好，还是前定也好。耶稣不是出于偶然的原因才成为上帝之道，道成肉身也不是灵魂附体的巫术，一切都在于上帝的恩典拣选。再者，基督身上的“上帝的人性”乃是上帝的神性启示自身为真正的人性，从而在基督身上，上帝奠定了整个人性的根据。与路德宗的观点相反，耶稣基督之为人并不与我们有罪的人具有相同的自然本性，他是被上帝拣选并提升了的真正的人性。路德宗坚持耶稣的人性与普通人的人性并无两样，其失误在于若是从上帝的恩典之光来看，普通人的人性仍然是傲慢的、懒惰的、虚假的有罪的人

性。耶稣的人性与普通人的人性不同，但又是真正的人性，而不是非人性的，或超人的东西。而“耶稣的人性”论缺乏真正的人类学基础，因为人性不是现成的、自然的，而是上帝的恩典创造和恩典拣选。在上帝的永恒恩典拣选行动之外，决无从耶稣到基督的时间间隙，决无从人性到神性的飞跃。巴特坚持传统的神人同体的耶稣基督，这一同体是上帝的恩典行动、立约和救赎的历史。

从内在三一论来看，十字架受难事件乃是上帝永恒拣选耶稣基督的和解行动，作为圣父的上帝献出自己独生爱子的痛苦要先于耶稣其人在十字架上的痛苦。因此，十字架事件乃是上帝在十字架上的受难，而不仅仅是耶稣其人在十字架上的受难。谁在十字架上受难？这是理解基督位格问题的关键，也是理解上帝概念的关键。 [7] 按照内在三一论的理解，十字架上受难的乃是上帝，上帝拣选了耶稣及其十字架的命运，而耶稣顺从了上帝永恒的决定和救赎人的意愿，作出了自我牺牲。这就是说，十字架上的事件首先是三位一体的上帝的自我启示事件，因而不同于那些为别人而献身的人的事件。在人的历史中也有很多比耶稣十字架的受难更为惨烈的人的死、献身、流血、痛苦、悲情、判决、不义，然而，这些受难都不能证明自身就是正义的，正如加缪的《反抗者》所说的。惟一能显明自身的受难是公义的和爱的，乃是上帝自我下降在耶稣之中的受难。在传统的基督形象中，基督是代理上帝的审判者，如此而言，基督的受难就是作为来到我们中间的审判者而被审判。这是上帝处于被审判的人的位置上接受人的审判，这是上帝为了和解和救赎的受难，是上帝的爱。按照安瑟伦的基督代赎论，基督的受难是代表人类向愤怒的上帝献祭赎罪。巴特坚决反对他的观点：耶稣的受难乃是上帝谦卑自身的亲自受难，上帝亲自受难不是为了惩罚有罪的人，而是对立约同伴的恩典之爱。

在上帝下降为人为仆的自我谦卑之中，上帝的神性就完全启示在上帝的人性之中。上帝的人性在道成肉身中获得了实在的形态，而在耶稣的十字架受难中，也就是上帝自我拣选的肉身存在的死亡中达到了顶峰。十字架事件不仅是理解基督位格的关键，也是整个基督教神学的核心事件。 [8] 巴特在和解论三部曲的第一部分实际上就意在建立一个“十字架的基督论”。上帝在耶稣之中的十字架上的受难，是上帝自我下降、自我谦卑、自我献予的行动。从这一上帝下降到十字架

的基督论来看，圣经所见证的“上帝之死”就是上帝启示自身的最大奥秘；而尼采所讲的“上帝之死”的虚无主义时代的历史事件只不过是人的一种历史状态而已。按照希腊的、犹太教的和伊斯兰教的神性论，上帝是不会受难，不会承受痛苦悲情的，不会死亡的，然而，圣经的上帝是一个从自己的神性下降到人性之中，放弃了自己的“上帝的形式”（forma Dei）而采取了“仆人的形式”（forma servi），并在人性之中亲自承受了有罪之人对他施加的痛苦的上帝。这不是一个上帝是否能或是否要受难的神义论问题，而是一个否定任何神义论的事件，也是使任何荣耀神学都失去意义的事件。这是一个上帝使自己的荣耀遭受不荣耀的事件，使自己的全能全善遭受无能和邪恶的事件。这正是“圣经的上帝”，一个“受难的上帝”，一个在双重拣选中为人做出永恒决定的上帝。这就是基督教的上帝的神性概念，这就是基督教的上帝概念，这就是基督教的基督概念。这些都基于上帝下降到十字架之上选择为人弃绝而为人受难。十字架事件就是上帝对耶稣基督位格的肯定。上帝下降到人性之中并在十字架上受难而死，这是上帝意愿在耶稣基督之中与人和解并救赎人的自由的决定，是上帝为了这个世界的爱的决定。上帝取了“仆人的形式”乃是上帝的“爱的自由”，上帝选择自己在十字架上受难乃是向这个世界做出的启示行动与和解之道，它给这个世界更新了基础，给我们人以信仰、爱与希望最实在的根据。上帝谦卑自身并受难的十字架神学的和解论已经回答了安瑟伦的问题：“上帝为什么成为人？”耶稣在十字架上说：“成了。”于是，上帝之国就在他的死之中完成了，与犹太启示录或弥赛亚的末世期待不同，上帝之国因着十字架上的受难而已经降临在人们中间了。[9]

然而，如果仅仅从上帝的下降还不足以理解耶稣基督位格和作为的奥秘，因为构成基督位格的作为和行动不仅有令人恐惧和绝望的十字架受难事件，还有令人喜悦和振奋的十字架上的复活事件。令人震惊的是，新教几乎忘掉了这一点。上帝在道成肉身的下降之中与我们相遇，在十字架受难之中与我们和解，上帝也在基督复活的上升之中提升我们的人性，救赎我们。基督的复活是最能体现上帝的启示和上帝的恩典的事件，它是上帝启示的奥秘，是上帝的奇迹，是上帝之国的实现，是信仰共同体的教会建立的根基。受难节三天之后乃是复活节，这二者共同构成了基督教教会与神学的根基。没有基督复活的信

仰的信仰共同体就不是真正的教会；没有基督复活神学的神学就不是基督教神学。[10] 巴特说："我们不仅有一个十字架神学（theologia crucis），而且还有一个复活神学（theologia resurrectionis），因而也就有一个荣耀神学（theologia gloriae）。也就是一种在被钉死十字架上又作为被钉死者而凯旋的耶稣基督之中实现和生出的新人的荣耀神学，也就是一种对我们在这个人之死之中有其根基和起源的永恒生命的应许的神学。……事实是，在十字架的'不'之中，在十字架的'不'之下，一个有力的'是'也说出来了：'基督复活了'。这一有力的'是'也可以被接受、被重复。正是这种情况，信仰和忏悔的特征更多的是喜悦和感激，而不是恐惧和冒失。释放被给予自由。作为基督教的答案、信仰、忏悔的参照点的耶稣基督的存在之谜因此就是这一事实：在上帝之子的下降之中，人之子的上升就实现了，被启示出了，我们自己的提升也在他作为我们的兄弟和头之中实现了，被启示出了。"（CD，IV/2，355）

如同上帝的启示也有其隐秘的奥秘一样，也如同上帝的创世有阳光也有阴影一样，耶稣基督的位格有受难中被弃绝也有复活中被提升的荣耀。当然，基督复活的荣耀总是在耶稣十字架的受难之中，从不可分的。当年路德以"十字架神学"反抗天主教会的"荣耀神学"，就是为了指出上帝之子基督复活和得胜的荣耀永远不能与人子耶稣的十字架的受难分离。"受难的上帝"也是从巴特到朋霍费尔、莫尔特曼的核心主题。无论什么时候，仅仅强调荣耀神学，或者什么荣耀神学美学，就会为各种教会的和世俗的权威窃取上帝的荣耀广开门路；而只有强调荣耀神学乃是基于十字架的受难，才能切断了基督教福音信息被世俗权威或形形色色的"超人"在政治神学上或哲学上滥用。基督的荣耀乃是谦卑自己做仆人并且受难的荣耀，而不是做王的荣耀。基督的权力来自上帝下降到十字架上全然没有权力、没有力量的爱与自由。耶稣基督以其作为祭司、王和先知的三重作为，以其谦卑下降和荣耀上升的行动，就将自己与这个世界上其他的道、启示和自称神圣之物区分开来，并显明自己是上帝启示的独一的一体的上帝之道：是对上帝的启示的真的见证，是对人的生命之光。

再次，耶稣基督的位格与作为就是上帝具体的启示，就是活生生的上帝之道。上帝之道不是一个空洞的名字，不是一个形式上的象

征，不是一个深刻的观念，不是一个历史的偶然，而是具体的耶稣基督的位格和作为，是圣经中所见证的那些具体的历史事件。耶稣基督就是上帝自身的启示，上帝已经将自己完整一体地启示于耶稣基督之中。耶稣基督是“一体”的、整全的“上帝之道”，只有他才是“上帝之光”，“上帝的启示”。这里的“一体”（ein）与其译成“惟一”，不如按照理解译成“一体”，也就是“三位一体”的“一体”（unio hypostatica）之义。基督中心论完全基于上帝内在三一启示的永恒恩典拣选之上。这一基督中心论意味着，耶稣基督是独一的上帝之道，耶稣基督即有如上帝自己。巴特的基督中心论的神学实在论是最强的特殊主义，[11] 也就是说，惟有从耶稣基督这一特殊的上帝启示而不是其他的抽象原则出发，我们才能获得关于上帝的各种知识，才能建立起对上帝的认识的客观实在性。除此之外，在以色列、在圣经中、在教会里、在世界上并非没有其他的道与启示（如被写下的、被宣讲的等），但是只有在耶稣基督之中的“特殊启示”才是上帝自我启示出自身的启示，才是所有其他的启示的标准和尺度。（CD，IV/3，96—99）必须区分上帝亲自给出的启示与别的通过耶稣基督而来的其他的启示（如众先知的、众使徒的、教会的预言的等）之间的差别。无论如何，耶稣基督是上帝在人性之中对人所说出的永恒的、独一的、一体的上帝之道，任何其他的启示都无法补充、取代和凌驾于这独一的上帝之道。无论是耶稣基督之前的以色列，还是耶稣基督之后的教会，这两个共同体的话语、权威和力量都无法达到上帝在耶稣基督之中一体地启示自身的高度，世俗的权威，无论是君主，还是世俗政府，无论是民族，还是文化，连启示都谈不上，更遑论要成为人们应当聆听和顺从的权威。

巴特说：“这种耶稣基督之道与其他假想的上帝的启示与上帝的真理的权威与内容的结合，已经启示于在新约里被攻击的灵知（gnosis）之中，差不多在基督教会史的每一个阶段都存在，现在也是一个薄弱点。耶稣基督的预言从未被断然否认过，但是总持续不断地有新的企图，试图将其与其他也被视为和赞美成神圣的原则、观念、力量及其预言相并列，试图限制其权威，以至于其被标志为与它们具有同等地位，因而当它们的权威被授予认可时，耶稣基督也仍然保持着其权威。这种特有倾向不仅在早期和中世纪的天主教之中，它

也见于新教中，从一开始就见于某些圈子中，甚至在宗教改革家自己身上，后来就愈演愈烈，直到‘和’这个致命的小字已经预示着甚至在这个由于看起来有足够强的称义论我们可能希望会好一些的领域之中都成为神学的主宰之道的危险。直到1933年新奇而一时强大的‘日耳曼基督徒’教派的兴起，当他们中较为狂热的，除了他们别的令人憎恶的行为之外，还给元首（希特勒）的肖像以敬拜的礼遇时，这才需要唤回我们去反思，至少这是一个返回的开端。推翻这整个的态度及其暂时的倒行逆施是由《巴门宣言》第一条完成的，第一条是当前说明的主题。然而，也还有其他的基督教国家，习惯在教堂的显眼处如布道讲坛和圣桌上插上国旗，就像有的新教教堂以有意用来行浸洗之礼的装置取代圣桌一样。当然，这些外在的东西本身无足轻重。但是，它们很可能成为将其他预言中背道而驰的东西混入到耶稣基督预言所特有的东西之中形形色色的企图的象征。如果这些预言是为此有备而来，并且迟早它们会摊牌要单独统治，那么，耶稣基督的预言绝不会允许并力避任何这类混入。如果他屈服于这种混合，活的主耶稣和他的道就离开了，剩下的通常全都是对耶稣基督这位先知司空见惯之名极为可疑的外强中干的空话。‘一仆不能服侍二主。’（《马太福音》6：24）没人能同时既服侍名为耶稣基督的独一的上帝之道，又服侍其他各种神圣之道。” [12] （CD，IV/3，102）可见，从1934年的《巴门宣言》到1956年的《上帝的人性》，从1947年的《教义学纲要》到1962年的《福音神学导论》，巴特的基督中心论的基本神学立场从未改变过。

---

[1] “救赎”，本来源于以色列的献祭制度，如代赎祭、补偿祭、赎罪祭、挽回祭（hilasmos）等。参见《旧约·利未记》4—6。布尔特曼将圣经中的“救赎”话语的本源归于一种流传深广的犹太教和诺斯替教的“救赎神话”。

[2] 上帝对世上人的罪的恩典救赎，这是上帝在创世之先就已经预订好的神圣计划，救赎的美意乃是上帝的永恒决定。因此，救赎行动的功能主义的三一论和基督论都根植于本体论上的上帝自我启示的内在三一论。巴特并没有来得及写他的第五卷“末世论”，但是可以想见他必将从基督中心论去写耶稣基督的复活、圣灵的流溢以及已道成肉身降临于世的基督的重临。巴特的救赎论完全是以基督为中心的，而与巴特大为不同的是，库尔曼是从救赎史的视角建立救赎的基督论的；而莫尔特曼和潘能伯格则以末世论建构了

十字架神学的基督论，以社会和历史的救赎论重新建构了社会—历史的三一论。

[3] “得胜的基督”就是巴特在《〈罗马书〉释义》中所钟爱的布鲁姆哈特父子的主题，如今是和解论三部曲最后一部分“基督论”的主题。（CD，IV/3，168—172）“恩典的凯旋”是伯库维（G. C. Berkouwer）的一本巴特研究经典的书名。（CD，IV/3，173—180）巴特认为，“得胜的基督”要好于“恩典的凯旋”的讲法。

[4] “道成肉身”的上帝启示行动使耶稣基督的位格被自由地显现出来。上帝“道成位格”，这是上帝的自由的启示。当然，道成肉身之“成”（egeneto）从根本上来说并不是一个十分恰当的词语，因为这个词基本上来说只适用于描述世界与人，而不适于描述上帝启示的奥秘。道成肉身的“耶稣事件”作为上帝启示行动，乃是上帝的永恒的拣选意愿，因此，是造物秩序中一次全新的事件，区别于世界以及所有属世性质的行为。在此“成”更应该理解为“成全”，也就是上帝拣选人的恩典事件。它不是将上帝的神性附着在耶稣的人性之上，而是将耶稣的人性提升到基督的神性之中。这就是说，真正的上帝在真正的人耶稣身上意愿、预选、最终“成全”了其人性的本质。通过道成肉身，上帝在人性中显示了自身的神性，这是上帝的自由的恩典行动。

[5] Alister E. McGrath, *The Making of Modern German Christology*：*From the Enlightenment to Pannenberg*, Oxford, 1986.

[6] 巴尔塔萨断言巴特神学的内容是基督中心论的，从表面上看来这个断言并无不妥，但实际上巴特的基督论与天主教的“基督论复兴”迥然不同，天主教基督论的危险在于以圣事论吸收了称义论。巴特将布尔特曼和巴尔塔萨视为左（新教现代派）右（罗马天主教）两个拒绝独一上帝之道耶稣基督的，因为他们在救赎论中引进了其他的权威，比如教会、圣母、基督徒个体信仰的生存等。巴特与他们的区别就在于，他不是抽象地坚持基督中心论，而是从上帝在耶稣基督中的和解与救赎行动出发去具体地理解和解释圣经的信息。

[7] 巴特的弟子克拉培尔特（Bertold Klappert）在《被钉十字架者的复活：巴特的基督论及其与当今基督论的关系》（1971）中认为，巴特的基督位格论建立了一种新的十字架神学。十字架上的受难是理解耶稣基督的位格的关键。参见Bertold Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten: Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart.* Neukirchen, 1971。Eberhard Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und*

Atheismus，Tübingen：J. C. B. Mohr，1977。莫尔特曼认为，被钉十字架上的耶稣中的上帝带来上帝概念的革命。基于三位一体的上帝的启示，耶稣乃是被钉十字架上的上帝，被钉十字架上的上帝是被上帝自己所遗弃的上帝。通常所谓的“上帝之死”在这种意义上应该理解为上帝在自身之中的死，在耶稣受难之中的死。被钉十字架上的耶稣不仅仅是犹太律法下的自封为神的渎神者，也不仅仅是罗马帝国统治下的政治叛乱者，这只是他被钉十字架的外在事因，耶稣是出于与上帝父亲般的关系而走向十字架的，他的受难如此之深，因为他是被上帝和他的父亲所遗弃的人。上帝从自己的神性中启示出人的肉身形象，并以最软弱无助的人性方式亲自经受了人的不义和死，被钉在十字架上。上帝在耶稣之死中放弃了自己，上帝审判了自己，并克服了自己，以自己甘受屈辱体现了自己虚己舍身的作为，以自己为人的死表达自己对人的爱，以自己的软弱无能发出了自己的力量，所以，是上帝自我创生（theopoiesis）了“十字架事件”。离开了十字架上的作为，耶稣的位格就成为一种幻影。加尔文、鲁勒和索勒等仅从耶稣的“代理”（Stellvertretung）功能理解耶稣基督的位格，其结果容易导致“基督幻影论”，这一点遭到了克拉培尔特和莫尔特曼的一致批判。Jürgen Moltmann, *Der gekeuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*，München, 1972. 莫尔特曼：《被钉十字架的上帝》，阮炜等译，上海：三联出版社，1997。

[8] 就本质来说，保罗神学与路德神学都是一种十字架神学。通过对《罗马书》一章十八节和《哥林多前书》一章二十一节的研究，路德建立了与天主教的荣耀神学相抗衡的十字架神学。在1517年10月31日的九十五条论纲第二十条中，他说：“真正的神学和对上帝的真正认识就在被钉十字架的基督身上。”十字架神学并不是一种神秘主义，而是神学惟一的认识论原则。路德说：“十字架检验一切”（Crux probat omnia）。1518年8月26日的海德堡神学大论辩上，路德就是以对《诗篇》第二十二篇“受难诗篇”的评注使十字架神学成为路德神学最基本的原则，并使他在1521年4月17日的沃尔姆斯审判上取得宗教历史和世界历史上的胜利。

[9] 巴特总是从“永恒的现在”来理解在耶稣基督中已经实现的上帝之国，而莫尔特曼则总是从“未来”、“将来”、“到来”等的意义上理解末世论的“再临”和“日子”。在巴特看来，莫尔特曼的希望神学显然是一种近乎启示录的迫不及待的末世论。因为，人们所期待的不是什么陌生之物，而是期待在十字架上受难的、已来到我们中间的审判者的重临。莫尔特曼从布洛赫的希望哲学中学到“尚未”的本体论哲学，他指责巴特的“永恒的现在”的在场逻各斯中心主义并为给上帝的应许乃是绝对新（novum ultimum）的末世希望留下空间。莫尔特曼继承了巴特从基督论出发理解“将来的上

帝”（kommende Gott）的思想：上帝在耶稣的十字架事件中，在基督的十字架复活和重临的未来中，应许了上帝的公义，应许了整体全新的存在的上帝之国，应许了生命从死里的复活，使人可以期待和希望。所以，莫尔特曼最瞧不起英美那种空洞的过程神学或夏尔丹的进化论神学及其“生成的上帝”（werdende Gott），那只是一种空洞的欧米伽点的形而上学，一种过程哲学而已。此外，莫尔特曼的新政治神学的解释学对布尔特曼的生存论解释学的末世论批判得更为严厉，他坚持认为，历史中新的末世希望带来的更多的是政治解放而不仅仅是生存的自我意识的觉醒和自我理解的更新，他提醒不要忘了，耶稣最初是作为对社会和政治秩序的最大的威胁者和叛乱者被钉上了十字架的。不过，巴特本人可从没有说耶稣是“政治革命者”，他把耶稣尤其视为一个穷人，一个穷人的兄弟，一个这样的革命者。我们不能忽视耶稣的“保守主义”，因为耶稣并不总向某个具体的制度挑战，他也没有带来新的制度、新的宗教，而是带来对整个人类的秩序的危机和革命。上帝自由的爱的恩典才真正带来人类生活中的革命性力量。（CD，IV/2，171—180）参见Jürgen Moltmann，*Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*，München, Chr. Kaiser Verlag, 1964。

[10] 巴特严厉地批判了18、19世纪现代神学的“去末世论化”，他说：“上帝的谕告若是直接的，就决不是‘上帝的’谕告。基督教若不是百分之百的末世论的，就与‘基督’百分之百地毫不相干。灵若不是每时每刻都以死后的新生为指归，就无论如何不是‘圣’灵。”巴特：《〈罗马书〉释义》，魏育青译，香港：汉语基督教文化研究所，1998，P. 404。当自由主义神学家哈纳克和特洛尔奇彻底放弃末世论之时，德维特、魏斯、施韦策、韦纳（Martin Werner）这些激进的宗教史家却力主恢复末世论在整个神学中的核心地位。1892年魏斯的《耶稣宣道中的上帝之国》这本划时代的小册子以期待上帝之国度来临的“末世论的耶稣”对抗自由派的“伦理的耶稣”，施韦策集大成的著作《耶稣生平研究史》（*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*：*Von Herrmann Samuel Reimarus bis William Wrede*，1906，1913）以福音书的激进末世论将这一解释路线贯彻到底。宗教史派末世论解释路线起码有三个伟大的发现：第一，新约的“末世”概念是全新的、未来的、敞开的、不可见的、但对世界启示自身的力量，在此，复活的基督论的末世论启示克服了宇宙论的末世论图景；第二，新约宣道的核心就是末世论，它迥然有别于旧约的先知文学的犹太末世论；第三，末世论并不是基督教神学或教义学的一部分，而是它的全部，是它的基调，是它的本质。就此而言，巴特的辩证神学革命无疑是19世纪末神学末世论范式转变的一个结果。巴特在《教会教义

学》中没有完成末世论部分，在和解论第三卷（论圣灵的应许）中，他给出了基督重临的三种形式："基督的复活"，"圣灵的流溢"，"基督的重临"，并将"基督的复活"视为第一个末世论事件。这也就是说，基督复活的事件乃是末世论的开端和基础，因为，在基督的复活中，圣灵已经开始流溢，死者已在开始复活，最后的审判已经开始。（CD，IV/3，291—296）巴塞尔大学的库尔曼在其名著《基督与时间：原始基督教的时间和历史机制》（1946）中批判了巴特和圣经神学家多德（Charles Harold Dodd）过于注重"已经实现"，又批判施韦策关于耶稣和原始基督教的"尚未终结"的末世论，更严厉地批判了布尔特曼对救赎的生存论解释，而不是救赎史的解释。库尔曼指出，上帝的启示的历史就是旧约新约一体的救赎史（Heilgeschichte），其"中点"是上帝自我启示的耶稣基督，在耶稣基督中上帝对人的救赎"已经实现（schon erfüllt），但尚未终结（noch nicht vollendet）"。Oscar Cullmann，*Christus und die Zeit：Die urchristliche Zeit-und Geschichtsauffasung*，Zürich，1963，S28.

[11] Bruce Marshall，*Christology in Comflict*，Oxford, Blackwell，1987.

[12] 《巴门宣言》第一条："正如圣经所见证的，耶稣基督是我们无论生死都要聆听、信赖和顺从的独一的上帝之道。"（Jesus Christus，wie er in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben）

第五部分　上帝、耶稣基督与教会：神学与政治

第十二章　教会论与神学政治

第一节　神学政治与政治神学

作为20世纪基督教教父，作为抵抗纳粹的认信教会的教会领袖，巴特及其神学与政治有着千丝万缕的关系。因为巴特相信，不存在没有政治的神学，政治冲突总会表现在神学冲突之中。而作为基督徒，越是在政治冲突剧烈之时，就越应该坐下来认真阅读圣经，聆听上帝之道。与此同时，要理解上帝之道的诫命也不是去执行一种抽象的原则，而是在具体的情境之中理解上帝对人所说的话。巴特在《〈罗马书〉释义》中说，要想理解《罗马书》，应该赶紧去读报纸。（R2，545）这位神学教父把抵抗纳粹的教会斗争和政治斗争视为实践顺从于上帝之道而非别的偶像的一种方式。巴特曾经将政治学位列在神学之后，认为它是仅次于神学的一门伟大的科学，这并不是因为亚里士多德奠定下政治学这门知识在西方的权威性与主宰性地位，而是因为神学与政治在人事上拥有比其他任何知识都具有权威性，因为它们都要求统治整个人的生活：一个要凭借精神的权力，一个要凭借物质的权力。巴特认为，政治也应该服侍上帝，正如保罗在《罗马书》（13：4）中所说，因为上帝的恩典对整个人的历史都具有决定性的主权；而神学也应当思考对社会正义和良好秩序的责任，把它作为上帝在耶稣基督身上一劳永逸地行使了主权、对造物的世界进行整全性统治的分内之事。

云格尔说得对，巴特首先是一个“神学家”，而非一个“政治神学家”，更不是一个政治家，[1] 尽管巴特早年是瑞士社会民主党员，后来又加入了德国社会民主党。作为一个神学家，巴特首先关注的是顺从上帝之道在具体的境遇之中如何实践的问题。这不是一个纯粹的政治问题，而是神学的实践性的问题，一个“神学政治”问题。现代社会通常认为，政治不关心人的灵魂，而神学不关注现实的权力，但巴特认为，基督徒应该积极关注自己生存的世俗现实。这首先是因为新约福音总是革命性的，而不是保守的；总是关注打破各种束缚的自由，

以及建立上帝之国的新秩序，而不是贯注于某种具体的组织、制度和政治原则。对于巴特来说，一个顺从上帝之道的基督徒必然要对现实政治负有不可推卸的责任，因为并没有上帝的恩典行动即耶稣基督的救赎之外的独立的单独属于政治的领域，政治的领域就是为耶稣基督为之献身并呼召他的人的生活领域，这正如《巴门宣言》中所表述的那样。巴特说，欧洲不理解纳粹的危险，是因为它们已经不理解“十诫的第一诫作为政治的公理”的意义了。

如果不考虑巴特总是作为一个处于论争漩涡中心的公众人物的话，那么就无法理解他及其革命性的神学对20世纪基督教会和欧洲社会生活的双重影响。同样，如果不考虑巴特所经历的两次世界大战的背景的话，那么就无法理解他的神学思想在积极建构性之外的论战性与批判性的意图，比如对自由神学和自然神学极其严苛的抨击，[2]与日耳曼基督徒进行论争，与布尔特曼、布龙纳、戈嘉滕等辩证神学派同道的分手，《教会教义学》的最强烈的基督中心论，与再洗礼派近30年的论争，基督论的教会论，对神学伦理学的关注等。巴特的弟子戈尔维策直接发挥了巴特的上帝之国以及社会主义的神学政治思想，成为德国政治神学在莫尔特曼之外的一个重镇；而巴特的弟子马夸尔德和克拉培尔特（Bertold Klappert）也坚持对巴特神学尤其是教会论进行政治的解释，并更强调巴特思想的宗教社会主义的起源及其神学政治中的社会主义因素。[3]

巴特的神学政治在于它捍卫上帝的启示不受任何政治权威的结构改造和功能利用的主权，批判宗教尤其是政治化的宗教（如“日耳曼基督徒”）的敌基督本性，坚守上帝之国的公义就意味着必然要对世俗政治的不义进行批判。巴特严厉批评那种把社会和教会混同起来的偶像崇拜，尤其是在他的早年。巴特神学的非政治立场本身就是一种政治立场。这一神学政治是巴特神学发挥政治效果的主要方式。[4]巴特坚持，必须将上帝在耶稣基督中的特殊启示与别的自我声称的启示区分开来，必须将福音应许的自由同其他的人类欲望区分开来，必须将上帝之道的主权与教会的行为区分开来。在纳粹统治初期，巴特认为必须将教会对纳粹的反抗与政治上对纳粹的反抗区分开来。巴特一贯强调教会与政治宗教、政权、政治的分离。他认为，所谓的政治神学都容易蜕变为一种政治迷信。与莫尔特曼的政治神学相比，巴特

的神学政治似乎有些保守，在他看来，政治神学本身只是能出于善良的意愿而本身绝对得不到神学合法性的辩护。朋霍费尔的伦理学与莫尔特曼的政治神学都能积极介入现实的政治之中，批判送耶稣上十字架的政治统治的合法性，号召对邪恶的政权进行武装抵抗。由于坚持上帝之道及其对宗教的批判，巴特早期神学对于政治的支持不十分有力，甚至是回避政治。[5]

在《〈罗马书〉释义》对第十三章第一节那个著名章节的解释中，巴特将教会和政治区分开来，这为他在1933年4月1日希特勒第一次攻击犹太人时对犹太人问题保持缄默埋下了危险的伏笔。一段时间里，巴特神学甚至鼓励了德国神学的非政治化以及不管不问教会和工会的倾向。这种十分危险的态度正是尼布尔和朋霍费尔批评他的主要原因。巴特在波恩大学的学生提利克（Helmut Thielicke）回忆道，他对巴特以及巴特派在讲坛上对政治的谨慎，在讲坛外对政治的漠不关心和纵容的态度感到非常难以理解。提利克认为，由于早年巴特对历史主义的强烈反对，以至于他对政治和伦理的现实都十分冷淡。[6]

在国会纵火案后几天的哥本哈根讲演《第一诫作为神学公理》（1933）中，巴特说，十诫的第一诫（除我之外不可有他神）不仅是一个教会的决断，也是一个政治的决断，即反对国家的决断，因为国家根本就不管上帝，不聆听上帝之道。但是直到《巴门宣言》发布两三年之后，巴特才在纳粹恐怖统治的现实下彻底转变了自己做得像个“好德国人”的政治立场，放弃了教会与政治之间壁垒分明的神学界限。在《巴门宣言》发布的两三年间，巴特率领少数派的认信教会反对亲纳粹的“日耳曼基督徒”，以及自由派、虔敬派、忏悔派、圣经派等德国其他的派别。巴特以耶稣基督独一的上帝之道的名义反对教会的宗教行动，以聆听、顺从和宣讲上帝之道的任务反对教会屈从于世俗的权威。巴特在教会斗争中坚持了“教会必须保持是教会”，反对纳粹对教会的直接控制，但不是直接针对纳粹政权的政治反抗，所以，与政治的现实仍有一层隔膜。对此，巴特在《今日神学的生存》（1956）中自责甚严厉，忏悔有加，他说，作为一个外国人当时在德国很少公开自己的政治立场，对政治也十分淡漠，现在看起来是一个大错误。

后来，巴特终于不能不对日耳曼基督徒政治无动于衷了，这是因为他在第三帝国的政治环境中首先成为一个受害者。1934年12月，巴特因坚决拒绝向纳粹宣誓效忠而被解除波恩大学教职，1935年被纳粹逐回瑞士。在与亲纳粹的德国福音教会进行斗争的时候，巴特发现日耳曼基督徒政治上陷入歧途的根由在于其自然神学，也就是放弃了对上帝之道的认信，自身无力抵挡各种世俗的意识形态的侵入，尤其是像纳粹这样强大的国家民族主义意识形态。巴特对现代神学政治和政治神学的历史性批判都集中在自然神学这一主题之上。自然神学是基督教教会失去自身力量并在现代生活中日益萎缩的罪魁祸首。没有上帝之道神学的支持，仅凭良心，对于个人来说，或可基于义愤反抗，但对于教会就绝无可能。教会没有神学的基础，就等于失去了自己立身的标准和方向，在现实的政治环境中不迷失自己是不可能的。现代教会成为“上帝之死”或“基督教衰亡”之地，正是因为其自然神学的根基已经烂透了。自然神学完全被驯服成资产阶级的工具了，作为“资产阶级的鸦片”而令人舒舒服服又自欺欺人，彻底失去了福音本身所具有的革命性，彻底失去了上帝的诫命所要求的实践性，或者说政治的伦理性。这就是巴特批判自然神学、坚持认信上帝之道的神学政治的意图所在。也正是在这个政治背景之中，巴特与布龙纳、布尔特曼、戈嘉滕等辩证神学同道进行激烈的争论并决裂，因为巴特认为他们的神学主张的自然神学的本质及其在政治上的危险性，不仅仅是天主教的“存在的类比”，更为致命的是信教自由神学，它同样是两三个世纪中背离上帝之道最远的神学，在政治上它更是背离了上帝独一的启示而积极地另立文化、民族、大地等新的偶像、新的启示、新的神圣、新的权威、新的道，比如德意志民族主义。即使他们并未亲自向纳粹投降，但是，这些神学路线已经使得教会根本毫无警惕、无力抵抗了。现代神学的政治后果就是面对纳粹的意识形态束手无策，其中的狂热派甚至积极欢迎并投靠到纳粹的意识形态之中。

只有离开了纳粹德国，巴特才对恶劣的政治现实展开自己的神学反思，转变了他自己的政治立场。巴特说，这要归功于希特勒。从1928年到1938年这10年间的政治立场是如何转变的呢？从神学上讲，按照巴特自述，首先是他深化了他以前所学到的神学知识，其次是他应用了这些知识。在这10年中他最为积极的思想发展乃是，他学

会了耶稣基督作为上帝对人所说的独一的活生生的上帝之道。《安瑟伦书》可以视为他摆脱最后一丝哲学（也即人类学，在美国叫人道主义或自然主义）残余的证明，而与布龙纳的论争不过是对这一神学成果的进一步深化而已。在1932年和1938年《教会教义学》第一卷的两个部分中，巴特建立了“耶稣之中的上帝恩典神学”。追随加尔文传统，恩典神学乃是基督中心论的。这种在神学上的积极努力并不意味着“退隐到中国长城之后”，恰恰相反，巴特找到了神学政治的真正基础。神学对巴特首先意味着可以应用和实践，而不是理论或教义的构建。 [7] 在1932年到1938年间，巴特的思想彻底摆脱了学院神学理论的痕迹，直接诉诸现实政治的决断、行动、实践和战斗，从教会斗争一步一步到政治斗争。在巴特的政治思想转折之前，早期神学思想所强调的上帝的主权、基督教福音的末世论特征、教会的任务在于宣讲福音，看起来就像是贬低人性的彻底超越的上帝、与现在无关的末世论期待、与国家与社会分离的抽象的教会；现在，巴特要使这些神学思想具有鲜活的实践性，唤起这些神学思想本来就具有的战斗的和政治的意义，他要给这些神学思想以政治环境中的生命。仍然是这些神学，不同的是它们的神学政治和神学的实践意义。收入文集《瑞士之声（1938—1945）》（1948）中的文章明明白白显示出来，巴特已经很少直接从神学来论述政治问题了，他更多地是直接切入现实的政治问题，虽然从前他认为这在神学上是很危险的。在1938年9月给他布拉格的朋友罗马德卡（Josef L. Hromadka，东欧最有声望的系统神学家，致力于东西方和解的普世运动领袖之一）的公开信中，巴特毫不掩饰地支持捷克人以武装军事力量进行反抗希特勒的战斗，并以胡斯的传统激励他和他的同胞。

1937年，巴特发表了《称义和义》（*Rechtfertigung und Recht*）。在这本小书中，巴特批判了阿尔陶斯、希尔施、戈嘉滕等为纳粹利用的路德宗的“两个王国学说”，而代之以加尔文和茨温利式的两种称义的区分。巴特首先严厉地批判了路德宗的“两个王国学说”赋予国家独立于福音和教会之外的自决权（Eigengesetzlichkeit）。两个王国学说分裂了上帝的主权，将上帝之道驱逐出了人类完整的生活领域。两个王国学说主张教会与国家的分离，它假定了存在着神圣与世俗、宗教与政治之间的根本区别和巨大鸿沟。如果从历史来看，路德

本人关于两个王国的论述正是马基雅维里革命的另一面。[8] 巴特拒斥分裂上帝的恩典在历史中的绝对主权。上帝的恩典对于基督徒来说就意味着上帝的诫命。除了上帝之道至高无上的权威之外，教会和基督徒不能再服从另一个权威，也就是国家的权威。路德宗两个王国的学说有一个保存教会的现实主义基础。然而，巴特坚持认为，教会没有自己自足的根基，教会如果不能服侍上帝之道，而仅仅为了自身的生存、自身的利益、自身的权威而苟存于世的话，它就必然会沦为国家的工具，沦为日渐消亡的宗教机构和组织。

其次，巴特试图以基督中心论解决称义问题，使其成为教会进行抵抗的政治行动的基础。正义的基础不在于人，而在于耶稣基督对人的恩典的称义。耶稣基督所求的是上帝之国与上帝的公义，它要求基督徒同样承担起配得称义的对社会正义的责任。基督徒共同体以及基督徒个人对政治负有不可推卸的责任，因为耶稣基督的福音总是求上帝的公义的来临，变革而不是维持现存的生活秩序。说基督教并不在乎政府的民主还是专制的，那是对《罗马书》（13：1）的曲解和污蔑。[9] 《罗马书》（13：1）决不意味着给国家以基督那样的权威，相反，对国家的接受和承认正是在对国家的批判的意义上的，也就是国家应该负有不可推卸的服侍上帝、维持上帝之国在地上的公义的义务。只有出于上帝的权力的世俗权力才是善好的，而对于古典时代来说，并没有不出于上帝的权力。政治值得肯定之处仅在于它应该服务于耶稣基督所拣选和救赎的人的正义。政治离开了追求在地上模仿上帝之国的公义的正义的目的，它也就仅仅成为经济和技术的臣仆，成为马基雅维里所说的权术，甚至不过是强盗黑帮而已。因此，巴特也质疑了基督教应该完全拥护民主国家的可能性，除非在称义的基础上，民主和抵抗运动才可能是有益的和负责的。当然，巴特本人完全批判反人性的极权国家，批判国家暴力，更喜欢民主国家制度。在《称义和义》中，巴特建立了从上帝的公义到社会的正义自上而下的类比关系，对于政治哲学来说这一论证可能意义不大，但是，它却为教会和基督徒积极参与政治事务奠定了神学的基础。

如果说《称义和义》的着重点放在对路德宗的两个王国学说的批判之上，那么，《基督徒共同体与公民共同体》（*Christengemeinde und Bürgergemeinde*，*1946*）则寻求建立一种更为积极的政治神学。

神学政治问题，也就是教会与国家的关系，是欧洲君主制及其后的自由民主制所面临的最重要的现代性问题。现代社会在教会与国家、国家与社会、自然与法律、主权与法律等之间划开了不可缝合的裂隙，正是在这一现代性之中，基督徒不再是一个好公民，基督徒追求的公义不再是国家的事情。[10] 这不仅是现代政治哲学面临的基本问题，也是政治神学所面临的基本问题。在基督教政治神学的传统中，奥古斯丁的《上帝之城》以两个国家（上帝之城与世俗之城）学说论述了教会与国家的关系；而阿奎那则是从自然法学说来论述教会与国家的关系的。与这两大政治神学传统不同，在《基督徒共同体与公民共同体》中，巴特以上帝之国的类比（Gleichnis）来阐述教会与国家的关系。巴特坚持信仰共同体的优先性，坚持基督徒共同体具有终极的和至高无上的政治意义，因为它见证了公民共同体的国家的原型，也就是上帝在耶稣基督的受难与复活中亲自建立起来的上帝之国：上帝的公义的新秩序。教会是上帝之国的内环，国家是上帝之国的外环，二者共同的中心是耶稣基督。在基督徒共同体的教会与公民共同体的国家之间存在着可类比的关系，[11] 比如，上帝的道成肉身与参与人类具体的事务；教会见证称义与国家基于公正秩序；耶稣为了穷人与政治上的社会公正；上帝的恩典的自由与政治上维护人权；教会作为共同体与反对个人主义；平等受洗与公民平等；教会职司分配与国家权力的分权；教会宣讲上帝之道与言论自由；基督侍奉世界与政府服务于社会；普世教会与反绝对主权国家；上帝的和平与反世俗的暴力等。

正是基于基督徒共同体与公民共同体之间的类比关系，巴特在相对的层次上肯定了国家：国家通过法律和暴力保护人不受暴乱的侵袭，使人得以有时间宣讲福音、忏悔和信仰。作为公民共同体的国家，其目的和意义就在于保护个人的外在的、相对的自由，以及共同体外在的、相对的和平，进一步保护个人与共同体的外在的、相对的人性。由此，甚至可以产生上帝之国的外在的、相对的形式。国家作为上帝之国的类比，可以间接地反映基督徒共同体所信仰的真理。国家需要基督徒共同体不断地提醒它对于上帝之国而言的有限的限度和有所皈依的目的；基督徒共同体也要为自己居住于其中的国家尽到自己的责任。巴特的神学政治与其说是批判国家和政治，不如说是确立

基督徒共同体对政治的责任和积极的行动。巴特指出，首先，上帝在耶稣基督中拣选了人，因此，教会的政治目标在于具体的真实的人，而不是抽象的资本、国家、民族的荣誉、文明的进步、文化等；其次，上帝在耶稣基督中拣选了所有的人，因此，教会必须支持国家建立平等保护所有公民的法律的秩序；再次，上帝在耶稣基督中的恩典总是惠及迷途之人，因此，教会必须担负对社会上的弱势群体（如穷人、病人）义不容辞的责任，教会必须在政治中支持和促进社会正义和社会平等；最后，上帝的自由的恩典给上帝的孩子以自由，因此，教会必须在政治中肯定受国家保护的个人自由的权利，肯定人在文化、艺术、科学和信仰上的权利，与此同时，这些自由和权利也必须保障自身与公民同伴的和平、自由和人性。[12]

除了与教义学一体的政治伦理学、从上帝的人性立论的人性论、教会政治、基督徒顺从上帝之道的实践、社会主义等之外，基督教和平主义也是巴特的神学政治的一个基本主题。巴特坚持反对世界大战、军事化、冷战、核武器以及对共产主义阵营的讨伐。在一战期间，巴特受到宗教社会主义者拉加茨和平主义的影响，但巴特不是一个固守原则的“主义者”，只有上帝之道的自由的恩典才是他的思想与行动的出发点。经历了第二次世界大战的巴特是一个更加现实主义的“实践和平主义者”。基督教从奥古斯丁的“正义的战争”理论以来，对战争与和平作为国家政治权力的主题进行过深入的思考。巴特认为现代世界不存在国家运用其权力进行“正义的战争”的可能性。（CD，III/4，455—457）战争意识形态总是为了经济的利益和政治的统治，而宣称战争的不可避免性。只有揭露战争意识形态的动机和后果，才能遏制对战争的狂热或恐惧。对于基督教来说，正义与和平的政治秩序是其基本政治诉求。巴特总是坚持希望通过协商能和平地解决政治问题。在50年代，甚至连他的好友尼默勒和海涅曼（Gustav Heinemann）都支持西德重新进行军事防御部署的时候，巴特依然坚持反对德国的军事化，反对东西德国的分裂，反对东西方的冷战和铁幕，反对对共产主义进行反共的新十字军东征。巴特希望教会能成为世界和平的重要力量，与西方阵营中的共产主义国家亲善，反对反犹主义，反对越战，支持核裁军等。[13] 这就是巴特基于基督教传统和现代政治情势所做出的典型的神学政治实践。

第二节　教　会　论

基督教真正的政治神学问题就是教会论问题，因为圣灵的教会是上帝道成肉身的形式即耶稣基督的肉身化形式，也就是在世界历史中耶稣基督的存在形式，因而就是“上帝的肉身”。基督教的政治神学不同于以国家主权和统治为目的的那种政治神学，它的范围不是在上帝之国外围的国家，而是在上帝之国里圈的教会，即作为“基督徒共同体”的教会。无论是从教会史和当代世界的情况来看，还是从教会的本质来看，基督教的力量与无力、它的生死存亡，都在于基督教会是否建立在自身的根基之上并在政治的境遇中生存下来。当然，苟存于世的教会不一定都是建立在自身的根基之上的真正的教会。巴特严格地区分了真宗教和假宗教，真教会与假教会：真的教会不是为了自己生存、利益和权威，而是作为被耶稣基督所差遣的追随者，为上帝所爱的这个世界而存在，为在这个世界上见证耶稣基督而存在。因此，真的教会必须将自身建立在耶稣基督的预言之上，建立在对上帝在耶稣基督中的独一的启示的见证之上。而这样的真教会才能更有力地生存于现实政治之中，成为耶稣基督在世界上的代表。巴特神学的主题之一就是为世界中的教会的自我改革更新和统一奠定坚实的神学基础，为教会和基督徒负责任的政治和伦理行动奠定坚实的神学基础。这是巴特的教会论对基督教政治神学最重要的贡献。

早年巴特的教会论是批判性的，教会正是他的辩证神学猛烈攻击的第一个靶子。巴特对教会的批判是以宗教批判的名义进行的。在《〈罗马书〉释义》中，巴特以“教会的困境”（论神人之间无限的距离）、“教会的过失”（论教会作为宗教大法官之罪）和“教会的希望”（论罪与义的辩证法）为题评论了《罗马书》的第九至十一章。巴特区分了可见的教会和不可见的教会，以撒的教会和雅各的教会，律法的教会和福音的教会，人的教会和上帝的教会，而区分的标准和可能性就是耶稣基督。巴特从复活的基督的末世论和上帝之国出发，对教会与宗教展开了先知式的批判，就像当年路德所做的那样。教会被巴特视为宗教人玩弄上帝公义的戏法暗地里建立人义的法利赛主义，因此，教会总处于上帝审判那些毫无敬畏之心的人的危机之中。教会与上帝之国之间有着天壤之别，只有末世论审判的上帝才是教会

惟一的希望，上帝对教会的审判就是上帝对教会的恩典。在辩证神学的批判之下，教会只是一个被绝对异质性和超越性的上帝加以审判的消极现象。巴特对宗教和教会的批判使教会名誉扫地，这样，教会就失去了积极介入教会斗争与现实政治斗争的合法基础，丧失了其社会实践和政治实践在神学上的理据。

然而，巴特从来没有放弃教会。在天主教主宰的明斯特大学期间，巴特经历了一个“重新发现教会”的思想历程。巴特将教会视为上帝在耶稣基督之中的恩典事件所建立的基督信仰共同体。这一规定确立了教会作为基督的教会的基础，在这一基础之上教会就可以有积极负责的行动。在两本文集《神学与教会》（1928）和《启示、教会、神学》（1934）中，巴特集中讨论基督论的教会论，他要将教会带回到它自身的基础之上，以期使教会恢复其本有的积极入世的力量。因此，巴特就面临着克服由于他此前因强调上帝的绝对主权而留下的教会无力介入社会伦理政治行动的困境的任务，为此他必须突破辩证神学的思想框架，发展出从上帝之道到教会宣道、教会实践之路。巴特“重新发现教会”最明显的莫过于他把他自己最重要的著作命名为《教会教义学》，其中的“教会”无疑指明了他的整部教义学的旨归。1932—1938年，巴特在《教会教义学》第一卷中建立了上帝之道论，并指出了上帝之道是教会的权威和自由。巴特在《巴门宣言》第一条以及《称义与义》中所反复申明的基督中心论，就是教会政治的神学基础。只有在基督中心论的神学政治之下，教会才能抵抗世俗政权的侵入，尤其是邪恶政权的侵入，在社会政治实践中追随并接近上帝之国的公义。巴特坚持，只有耶稣基督才是惟一的上帝之道，连圣经和教会都不是上帝自我启示自身的上帝之道。上帝只在耶稣基督中整全一体性地启示了自身，除此之外，没有其他上帝的自我启示。无论是罗马主神恺撒，还是日耳曼种族，无论是路德，或自比新路德的希特勒，还是无产阶级，都不是上帝的自我启示。教会除了追随耶稣基督之外，别的都是偶像崇拜。基督教的本质并不存在于黑格尔所说的共同的基督教的理念之中，而是具体地存在于耶稣基督的上帝之道之中；耶稣基督之名就是教会合法性的基础，就是教会的本质，就是教会的生命。见证并传讲这独一的上帝之道是在世界和历史之中教会担负的惟一使命。因此，教会是一个被差遣的负有使命的使徒团体。

教会不能偏离这一使命和立身的根据，而去谋求自身的利益。这就是教会介入社会政治的前提。由此，巴特的神学政治就处理了两个最根本的问题：教会的本质与使命问题；教会与政治的关系问题。进而，为认信教会在纳粹德国教会斗争中为自己确立了方向，也为战后教会自由、教会重建、教会改革、教会联合奠定了坚实的基础。

正如欧韦贝克反对俾斯麦宗教一样，巴特反对缪勒（Ludwig Müller）领导的已被纳粹控制的"日耳曼基督徒"的帝国教会不遗余力。"日耳曼基督徒"宣称："一个人民，一个国家，一个领袖。"他们发表宣言，坚持上帝的律法建立了种族、人民和民族的生存等级秩序，反对犹太教对日耳曼纯粹血统的污染，要建立"民族性的教会"；他们支持希特勒的《我的奋斗》说："耶稣的生与死教导我们，奋斗之路也是爱与生活之路。"巴特与尼莫勒（Martin Niemöller）和李尔耶（Hanns Lilje）等人领导了反对"日耳曼基督徒"的青年改革运动。1934年后的几年里，认信教会与德国归正宗教会，以及巴伐利亚、符滕堡、汉诺威的未被纳粹控制的地方教会联合，与被纳粹控制的国家教会展开激烈的教会斗争（Kirchenkampf）。后来德国路德宗教会由于与认信教会立场不合又从中分离出去另组新的福音教会，再加上纳粹对教会的迫害日益加剧，大量认信教会牧师被征召入伍，送上死亡的前线，于是，认信教会在1938年后被迫转入地下抵抗。纳粹战败后认信教会宣布解散，而巴特最终与认信教会分手。认信教会对纳粹的政治抵抗其力量和影响虽然微不足道，但对于战后教会自身的建设却是一份非常宝贵的财富。

1934年5月31日，在德国巴门举行的认信教会主教会议（Bekenntnis-Synode von Barmen）上，巴特和好友尼莫勒共同发表了著名的《巴门宣言》。在同年第二次认信教会会议上，《巴门宣言》正式成为教会的纲领。[14] 而巴特与图尼森新创的《今日神学的生存》中巴特的文章也都成为认信教会的指导性文件。《巴门宣言》再次带着警醒的先知的呼喊，带着无畏的护教士的义正词严，重申人们生死必当聆听的独一的上帝之道，堪称"20世纪的信经"，是20世纪基督教教会史上最重要的文件。

> 鉴于"日耳曼基督徒"和现帝国教会当局的种种错误正在毁灭教会，同时也正在破坏德国福音教会的统一，我们要认信以下的福

音真理：

一，“耶稣基督说：我就是道路，真理和生命。若不借着我，没有人能到父那里去。”（《约翰福音》14：6）

“我实实在在地告诉你们，人进羊圈，不从门进去，倒从别处爬进去，那人就是贼，就是强盗。……我就是门，凡从我进来的，必然得救。”（《约翰福音》10：1，9）

耶稣基督，正如在圣经中所见证的那样，是我们无论生死都必须聆听、信赖和顺从的独一的上帝之道。

我们拒斥那虚假的学说，即认为在这独一的上帝之道之上和之外，教会能够且必须承认别的各种事件、力量、历史的人物形象和真理是上帝的启示，并作为教会宣道的来源。

二，“但你们得在耶稣基督里是本乎上帝，上帝又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎。”（《哥林前书》1：30）

正如耶稣基督是宽恕我们一切的罪的上帝的安慰的宣告，同样严肃地，他也是上帝向我们整个生命提出要求的强有力的宣告。借着他，我们才能从此世无神的捆绑中欢快地解放出来，而自由地感恩地服侍于上帝的创造物。

我们拒斥那虚假的学说，即认为会有一些我们生活的领域，在这些领域之中我们竟会不属于耶稣基督，而属于别的主；在这些领域之中我们竟会不需要借着耶稣基督称义和成圣。

三，“惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督，全身都靠他联络得合式。”（《以弗所书》4：15，16）

基督教会是圣徒兄弟的同体，在圣言和圣事之中，耶稣基督通过圣灵作为主在当下之中行动。在罪的世界之中，圣徒兄弟的同体以他们的信仰正如以他们的顺从，以他们的福音正如以他们的秩序，见证了作为被赦的罪人的教会单单属于耶稣基督，单单凭其安慰，在其指引之下，在期待他的显现中生存，并能生存。

我们拒斥那种虚假的学说，即教会会容许将其福音和秩序的形式交给它想交给的东西，或者是交给不断变化的当时流行的意识形态和政治的信念。

四，“耶稣基督说，你们知道外邦人有君王为主治理他们，有大臣操权管束他们。只是在你们中间，不可这样；你们中间谁愿为大，就必作你们的用人。”（《马太福音》20：25，26）

教会中的不同职位并没有为某些人施行凌驾于其他人之上的权威提供一个根据，而是为服侍提供了基础。借助于服侍，整个

圣徒同体受到委托，并负责实施委托。

我们拒斥那种虚假的学说，即离开这种侍奉，教会还能且需要把自己交给或者容许自身被交给特定的被赋予统治权威的元首（Führe）。

五，“敬畏上帝，尊敬君王。”（《彼得前书》2：17）

圣经告诉我们说，按照上帝的指示，在教会也处于其中的还未救赎的世界中，就人的眼力和能力的可能性，借助于强力的威胁和施行，国家有维持正义与和平的任务。教会在对上帝的感恩和敬畏中承认这种上帝指示的好处。教会关注于上帝之国、上帝的诫命和上帝的公义，与此同时，它也关注对统治者与被统治者的责任。教会信赖和服从上帝之道的力量。通过上帝之道，上帝肯定了一切事物。

我们拒斥那种虚假的学说，即国家超出其特殊的委托之外应该而且能够成为人类生活的独一的和总体的秩序，而且也能实现教会的事业。

我们拒斥那种虚假的学说，即教会超出其特殊的委托之外应该而且能够承担本属于国家的本性、任务和尊严，并因此自身成为国家的一个器官。

六，“耶稣基督说，看我就与你们同在，直到世界的末了。”（《马太福音》28：20）“然而上帝之道却不被捆绑。”（《提摩太后书》2：9）

教会的自由基于教会的委托，教会的委托在于代替基督，服侍于基督自己的道和作为，通过宣道和圣事，向万民宣告上帝自由的恩典的福音。

我们拒斥那种虚假的学说，即教会能够以人的虚荣，用主的道和作为去服侍它自行选定的愿望、目标和计划。

德国福音教会的认信教会大会宣称，在承认这些真理和反对那些错误中，看清了作为认信教会联合的德国福音教会不可或缺的神学基础。认信教会大会呼召所有坚定地与宣言站在一起的人们，切记这些关于教会和国家的所有决定中各种神学的结论。认信教会大会呼吁所有相关的人返回信、望、爱的统一之中。

上帝之道直到永远！（Verbum Dei manet in aeternum）

这份由巴特为认信教会起草的德国教会斗争宣言《巴门宣言》堪称一份“20世纪基督教会的信经”。认信教会的《巴门宣言》之所以能坚持上帝之道，重申上帝之外别无权威的基督教教会原则，不仅在于

在一战中思想经历了革命性转折的巴特对民族神学与战争神学极为清醒的反思和判断，而且也在于巴特这些年来神学思想发展的主题之一就是为教会确立上帝在耶稣基督这一上帝之道中的客观启示的基础：教会以耶稣基督之名，为圣灵所建立，被上帝所审判。巴特在教会斗争中领导少数派的认信教会抵抗纳粹的政治行动并不是简单的出于人格或良知的反抗行为，而是巴特成熟的神学反思的判断和态度，是巴特的神学政治实践，是信仰共同体和信仰的个体所当持有的神学政治立场。

在《巴门宣言》之后，巴特更加意识到发展新的教会论是他的神学所面临的紧迫而重要的任务。在《教会教义学》第一卷的上帝之道论中，巴特奠定了教会论的基督论的基础，即绝对的上帝之道耶稣基督，以及众先知和众使徒见证耶稣基督的圣经乃是教会的基础和权威。教会必须聆听圣经所见证的耶稣基督这一上帝之道；同时作为被差遣的使团，教会的使命就在于宣讲上帝之道，宣讲在耶稣基督之中已实现并将再来的上帝之国。（CD，I/1，§22）教会是为了宣讲耶稣基督这一福音而存在，它不能像天主教教会那样，将圣事放在优于宣道的地位之上，遗忘了教会务要宣道的使命。（CD，I/1，56—71）作为基督徒共同体的教会及基督徒个人，只有在祈祷忏悔中、在布道宣讲中、在洗礼和圣餐中、在作门徒的追随实践中、在神学中，聆听和顺从上帝之道，生活在上帝之道之中，才能成为与基督一体的身体，否则就沦为人的宗教的机构和组织。[15] 巴特把那些根本不见证并顺从上帝之道的教会或宗教称为反对上帝启示的“非信仰”（Unglaube），它试图在上帝独一的启示耶稣基督之外，另立新的启示、新的权威、新的认识论基础、新的真理和新的救赎。这样的教会实际上是把教会视为人的权力和财产，而不是上帝启示的产物，因而是敌基督的虚伪的“假教会”。这种假教会在整个教会史上屡见不鲜，纳粹德国的教会只是突出的一例。离开了上帝之道而生存，看起来教会仍然活着，甚至活得很好，实际上它已经从根上烂掉了，成了腐败的教会，成了反抗上帝之道的组织。教会要活在上帝之道之中，就必须使自身不断地回到上帝之道的本源，这就是宗教改革的含义：“改革”或“革新”也就是“归正”或“复兴”。巴特坚持宗教改革的正统原则，坚持教会必须在耶稣基督面前不断地改革和归正自身：教会

必须是“不断改革的教会”（ecclesia simper reformanda）。

巴特并没有像奥古斯丁那样以历史神学和政治神学去论述上帝之城或上帝之国与世俗之城之间的教会，而是从全然基督论的视角规定在历史和世界中生存的基督教会的使命和存在的目的。教会的使命和存在的目的就是被委托在世界之上见证和宣讲耶稣基督的福音，而不是故步自封、画地为牢，为自己的生存、权力和荣耀而存在。教会在本质上是被委托和做代理的使团，是上帝与世界和解的暂时的、过渡性的存在形式，是宣讲和期待上帝之国的共同体，因此，教会在本质上也必定是改革的。这正是宗教改革运动对基督教会的本质的深刻认识，而这一认识导致了基督教历史上最重要的一次革命运动。巴特说，耶稣基督本人就是最严格意义上的“宗教改革”。教会并不是作为上帝之国的期待者而成为针对世界的革命性力量，而是作为上帝之道和上帝之国的暂时性的护望者和保守者，它永远是自我更新、自我归正、自我改革（或革命）的。巴特反对教会的宗教静寂无为主义，反对教会被迫防御世俗政权逼迫的自保主义，他赋予了基督教会以加尔文宗激进而彻底的自我改革的特质。巴特拒斥保守的教会以“教会纯洁性”的名义在教会与世俗之间、基督徒与非基督徒之间截然划分出一条界线，重蹈路德宗两个王国学说的覆辙。被耶稣基督委托和差遣的基督教会不仅要在教会领域中与虚假的教会和保守的教会进行斗争，而且也要在世俗领域中积极介入现实的政治。上帝不仅会审判假教会使其衰落，而且还会亲自振兴其他充满生命力和负责任的教会，来见证和宣讲上帝之道，守望和期待上帝之国。

在《教会教义学》第二卷“双重拣选论”中，巴特在论述了上帝对耶稣基督的自我拣选之后，论对人的拣选是从对共同体（以色列民族和教会）的拣选开始的。（CD，II/2，§34）这意味着上帝拣选共同体优先于对个体的拣选，或者说，个体自由只有在共同体的团契关系的爱之中才有可能。然而，上帝在耶稣基督之中拣选了所有的人，为了提升普世的人作为上帝的立约伙伴，而不是仅仅为了某些特选的民族或团体。上帝首先拣选了他们，是为了差遣他们继续在世界上见证上帝之道，见证耶稣基督的和解之道。上帝为何成为人？上帝道成肉身并不是为了教会，而是为了所有的人。耶稣基督就是为他人而存在的人。因此，教会没有任何理由以耶稣基督的权柄在世界上攫取权

力，耶稣基督做王的权柄来自耶稣基督作为仆人的存在。耶稣基督作为仆人是服侍这个世界、与这个世界和解的人，而不是凌驾于众人之上的人。教会是耶稣基督与普世的人和解与救赎的工具。从上帝对人的拣选与立约这一普世神学的观点来看，基督徒与非基督徒的区别、教会与世俗的两个王国的区别总是暂时的，总是走向上帝之国来临的途中的。教会不是基督徒的认证机构，也不是使徒一成不变的合法继承者，而是被耶稣基督所差遣的负有见证与宣讲上帝之道使命的使团，是面向上帝之道的暂时性的共同体。真的教会与假的教会的区别就在于教会是否甘心为上帝拣选所有人并与世界和解工作而成为暂时性的存在。

在《教会教义学》第三卷“创世论”中，巴特坚持上帝在耶稣基督中的恩典而坚决批判自然神学，进而也批判了作为上帝的造物教会将自身建立在自然神学而非上帝的恩典之上的谬误。由于教会将自身建立在自然神学之上，它就在上帝独一的启示之外和之旁不断地引入了新的权威，因而导致它在教会政治中的巨大困境。巴特对日耳曼基督徒教会的批判就是从对自然神学在近代二三百年间背弃上帝之道入手的。教会若将自身建立在自然神学之上，就遗忘了它乃是上帝的恩典行动，而不是某种组织机构。教会是上帝的恩典事件，而不是人的宗教行动的产物，也不是维持自身纯洁性的特殊组织。（CD，III/3，200—210）除了上帝的恩典，没有什么能使教会在世界之中建立起自身；除了上帝的审判，没有什么能使它们从逃离和抵制上帝肯定性的福音回转到见证并宣讲上帝之道的正道上来。作为传讲福音的使团，教会乃是不断更新自身的行动和事件，而不是静态的机构；它必须生存在活生生的上帝恩典之中，而不是将其事业建立在自以为稳固的别的权威和力量之中，将自身建成一个封闭的堡垒。

巴特在《教会教义学》第四卷“和解论”中建立了他的“基督论的教会论”，即作为“见证者”的基督教会。在《教会教义学》的“和解论”中说：“所有的教会论只能根植于基督论。”（CD，IV/3，786）基督论的教会论首要的原则就是区分基督和教会，教会绝不是“第二个基督”，耶稣基督对于教会而言永远是第一位的，基督是超越于教会之上的主。（CD，IV/3，729）而另一个原则就是基督与教会的不可分性。耶稣基督是教会的头，而教会是耶稣基督的身体。教会作为耶稣

基督的肉身形式，其与耶稣基督绝对的不可分离性是教会的本质。巴特将教会视为耶稣基督的共同体，耶稣基督是教会的秩序和律法的建立者，教会是耶稣基督的圣灵的行动，而不是世俗社会中的机构和制度。巴特更喜欢使用“基督徒共同体”而很少使用在他那里明显带有负面色彩的“教会”一词，其用意正在于此。因此，作为基督徒共同体的教会必须处在与耶稣基督的动态关系之中，才能在圣灵的力量中持续地更新，成为全世界称义、成圣和呼召的暂时的代表。[16] 教会这一使命是面向上帝之国的末世论的。教会永远都是上帝之国来临和重临的“时代之间”的暂时性的形式。

巴特在和解论中建立了耶稣基督以圣灵的力量聚集、建立和呼召“基督徒共同体”的“基督论的教会论”的三重结构。教会是在耶稣基督第一次来临和第二次重临的“时代之间”被聚集起来的，作为耶稣基督在世界历史中的可见的存在形式。（CD，IV/1，643—739）被聚集起来的基督徒共同体被委托作为全世界暂时的代表，作为末世期待的“圣徒同体”在地上被建立起来。（CD，IV/2，614—726）被聚集和建立起来的基督徒共同体被耶稣基督差遣，作为在地上认信、顺从、见证、宣讲上帝之道的上帝的子民，继续见证上帝在耶稣基督之中完成的与人的和解、对人的救赎。这就是作为见证者的教会。（CD，IV/3，681—901）因此，教会的本质和使命不能从教会史、基督社团社会学、政治神学、宗教社会学等方面来确定，而要从教会被差遣对耶稣基督作见证的使徒性来确定。

巴特的归正宗传统强调教会的被拣选和被派遣的使徒性，不仅教会在历史上起源于使徒，而且它必须始终成为负有使命的使徒团体，代表耶稣基督在历史和世界中存在和行动，被差遣去完成使世界称义、成圣以及呼召世界的和解与救赎的目的。上帝派遣耶稣基督的使团，一方面是为了让他们在世界上见证上帝的恩典，荣耀和赞美上帝，另一方面是让他们在世界中不断呼召世界，代表自己与世界同在，服务于这个世界。教会的使徒性就在于对耶稣基督的追随，就在于作为一种暂时性的、过渡性的“存在”持续不断的“行动”、“事件”和“运动”。上帝拣选了教会，就把见证和宣讲上帝之道的使命委托给信仰的共同体。见证上帝之道、宣讲上帝之国，这就是教会被委托的使命，这是它赖以存在的惟一根据和生命力的源泉，同时也是它的

危险和献身，就如同上帝拣选并派遣了耶稣基督、差遣了众先知和众使徒一样。教会作为上帝所差遣的见证上帝之道、宣讲上帝之国的使团，这就是教会在世界之中面对政治的惟一依赖。什么时候教会失去了这一使命而为自己的生存目的谋取世俗利益，什么时候它就会在历史和世界对它的逼迫中蜕化变质。以色列的历史和基督教教会史都显明了这一点。反之，即使教会失去了在世界中的政治权力和经济基础，但能始终一贯地坚守自己的本质，那么，它就是充满信、望、爱的力量的基督教会，它就是一种终必振兴的行动力量。

从基督论来看，教会的本质就在于，耶稣基督的教会是为耶稣基督而存在，不是为了自身的生存和荣耀而存在。而“为基督而存在”就意味着“教会为了世界而存在”，因为上帝对世界之爱如此之深切，以至于他献出了自己的独生爱子。耶稣基督是为了世界而进入这个世界、与这个世界和解并救赎这个世界的。作为耶稣基督的历史的、世界的存在形式的教会，作为基督徒共同体的教会乃是被耶稣基督的圣灵所唤醒和更新的这个世界中的光和可见的力量，耶稣基督拣选和委托他们在世界之中见证和宣讲上帝与世界和解的福音，把耶稣基督应许给所有人的救赎的福音信息带给每一个人。由于这个世界并不认识上帝的恩典，因而也就不能认识到自身从何而来、去向何方，不能认识到现实的恶的严峻性与上帝对世界的大肯定，不能认识到人的冒险性的存在的奥秘，不能认识自由与爱的脆弱性及其真正的本源……让世界认识上帝自我启示的上帝之道，认识世界的奥秘，这就是教会被委托的使命。因此，教会不能以其神圣性和纯洁性而自居、故步自封，这种教会隔离主义不愿意与世界同在，不愿意分担世界的痛苦，分享上帝之国的希望，不以爱关注这个世界，不愿意在现实的世界之中弄脏自己的手，因而为了自身的纯洁性而与世界相隔离，这无疑是与教会的使命背道而驰的。教会如果对上帝对其说“是”并意愿救赎之的世界说“不”，就是抵挡上帝意愿的假教会，就是让耶稣基督白白地在十字架上受难并复活。教会应该全心全意地追随十字架上的耶稣基督，参与和分担世界的苦难，积极介入这个世界，帮助这个世界，与世界一起期待着上帝之国，而不是自我满足于对上帝奥秘的沉思、对悠久传统的护持、对繁复仪式的迷恋之中。教会尽管是世界之中的世俗性存在形式，但是它是耶稣基督的圣灵的教会，是被拣选、委托、

差遣的使团。世界可以为自身而存在，但是教会决不可以为自身而存在，相反，“教会为了世界而存在”。

基督徒共同体乃是活的耶稣基督的使团，是上帝通过耶稣基督的恩典拣选进入世界、与人立约的和解和救赎行动的继续，是在耶稣基督中的上帝的人性的暂时实现。这一基督徒的信仰共同体已经为耶稣基督的受难和复活率先唤醒，他们誓愿追随耶稣基督，主动过一种不再属于自己而只属于耶稣基督的生存方式。他们被耶稣基督的圣灵所呼召，愿意在世界之中向世界对耶稣基督作见证，并追随基督，其目标最后是与基督契合（koinonia）成一体。（CD，IV/3，538—549）基督徒共同体的存在与行动的根据就在于，它必须不断回到建立它作为耶稣基督的肉身形式的上帝的恩典行动之中，即与基督合一的恩典行动之中。作为基督徒，在承受上帝的恩典和耶稣基督的圣灵上，这一共同体与非基督徒（即未来的基督徒）并没有什么区别；作为率先被呼召作为见证的人，他们乃是上帝之国的守望者，是暗夜中警醒并满怀期待的守护者。正是这些被基督所唤醒并愿意与基督合为一体的那不可计数的无名的基督徒，才构成了真正的教会，而不是像天主教那样的组织形式构成了教会。每一个基督徒都应该聆听并服从上帝之道，他们也都应该是聆听上帝之道并批判教会的宣道的神学家。回避作为追随基督的基督徒的使命和派遣，而委之于教会、牧师和神学家是那些不负责的基督徒不可宽恕的失职。这就是每一个真正追随耶稣基督的基督徒的责任，既是神学的，也是政治的。

从基督论来看，与基督契合成一体的教会必须保持作为基督的身体的统一性，而不能将基督的身体四分五裂。然而，现实中的教会却像任何一种世俗团体一样四分五裂，相互排斥，这种分裂和排他性尖锐地表明，这些教会已经堕落成了一个世俗的组织：它不愿意交出自己掌握的那部分权力，它不愿履行自己被委托的使命，不愿意代表上帝与世界和解、为世界服务，不愿意成为真正与基督一体的大公教会。教会分裂表明在现今的教会之中欠缺对上帝的公义的聆听与顺从，教会已成为教会斗争、政治斗争、民族冲突、文化战争的场所。现实中的各个教会必须重新将自身定位在面向耶稣基督的未来和上帝之国的重临的使命上，并在此基础上真正地认信普世教会的统一性。巴特认为，宗教改革后的普世大公教会的分裂既是天主教的耻辱，也

是新教的耻辱。教会的改革最终以教会的“分家”告终，尽管从历史上来看有基督教从犹太教中分裂出来的先例，但对基督教来说，这却是前所未有的耻辱性变局。自此，教会在新教中逐渐失去其重要性，而成为贬义上的“天主教会”的代名词。这是把小孩连同洗澡水一起泼出的严重失误。巴特认为，不能把教会视为天主教所独占的传统与特质，普世大公的教会奠基在耶稣基督之中。基督教会只能是统一的教会，而不能是教会分裂和教会纷争的战场。二战后，巴特致力于普世教会运动，试图沟通新教和天主教两大教会，以及英国公教和东正教。巴特的“基督论的教会论”为教会统一的普世运动提供了神学上的支持。在强调教会的重要性上，巴特对新教教会批判极其严厉，巴特说为此他宁肯要天主教。尤其在梵二天主教教会改革前后，巴特以一种前所未有的欣赏眼光看待天主教了，对存在的类比的批判的事已经过去了，巴特欢迎一个新的自我改革、自我更新的天主教会。当然，巴特并不完全赞成梵二改革提出的“同一本圣经”的口号，因为新教和天主教一直在使用互有出入的圣经。真正的事情在于：“被钉十字架和复活的主，完整的圣经，全面的认信”。

看起来巴特的“基督中心论的教会论”是一种排他性的教会教义，实际上恰恰相反，《教会教义学》体现的是一种普世大公的教会精神。巴特的普世精神不仅体现在他对天主教、英国公教、东正教的宽容和与他们的对话上，而且他尤其深切地关注奥斯维辛后幸存的犹太教。巴特教会论中特别深入地讨论了“犹太教问题”（CD，IV/3，876—878），他认为这是基督教会一直没有解决而且也无法解决的问题。当基督教顺利地进入现代社会之中或世俗化的时候，它却以西方现代性的方式为一直不肯现代化的“西方中的东方”的犹太教强行施洗。“犹太教问题”不仅仅是现代性自身的问题，也是基督教会从未在神学上和神学政治中彻底解决的问题。巴特指出，首先，耶稣基督本人就是一个犹太人，是上帝所亲自拣选的那个惟一的犹太人。即使在拿撒勒的耶稣这一个犹太人身上，犹太人就已接受了上帝之国的应许。加尔文在《基督教要义》（第二卷第十章第四节）中说：“我们知道福音的约，就是以基督为惟一基础的约，就是给犹太人立的约，谁敢说他们没有基督呢？”其次，上帝在拣选基督教会之前首先就是以色列人的上帝，上帝首先拣选的是以色列民族。再次，即使以色列

经常悖离他自己被拣选的使命，拒绝耶稣弥赛亚的降临，但是他却从未被革除上帝见证者和祭司的地位。基督教不仅已经遗忘了保罗是如何正确地处理了“犹太教问题”，正确处理了犹太教与基督教的关系，如何强调基督教对犹太教的亏欠与偿还了，而且，基督教教会两千年来，尤其是极端的“马克安主义”者，变本加厉地血腥迫害犹太人，总是指控、污毁、迫害犹太教，向他们布道，强迫他们叛教受洗，加入欧洲基督教文明的大家庭。巴特坚持犹太教同样具有自己在上帝之中的根基，犹太教不必向基督教学习上帝之道，接受基督教的布道和洗礼，基督教教会也从未在历史中令犹太教信服其更有资格遵循上帝之道。基督教会必须学会与以色列教会共存。巴特称基督教对犹太教的迫害是基督教会史上最黑暗的一页，是基督身体上最深、最重的一道伤口。普世的基督教会运动必须要尊重并邀请与基督教拥有共同的上帝之道之根的犹太教。

---

[1] Eberhard Jüngel, *Karl Barth: A Theological Legacy* , trans. Garrett Paul, The Philadephia: Westminster Press, 1986, PP. 8、82—104.

[2] 巴特说，他当时对美国的基要主义并不熟悉。如果他早就知道基要主义的话，他肯定也会毫不留情地把基要主义作为第三个靶子狠狠地批判。

[3] Helmut Gollwitzer，*Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth* , Müchen, Chr. Kaiser Verlag, 1972. Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Theologie und Sozialismus: Das Beispiel Karl Barths.* Müchen, Chr. Kaiser Verlag, 1972.

[4] 巴特神学的早期研究者天主教神学家佩特森（Eric Peterson）的神学政治思想也受到巴特的某些影响，虽然在《教会与神学》中巴特曾批判佩特森忽视了赫尔曼的信仰个体的本体论原则。在与受到阿奎那影响的天主教政治神学家卡尔·施米特的论争之中，佩特森充分显示了三位一体的神学政治对政治神学的批判力量。上帝在耶稣基督身上的三位一体地启示的主权拒绝任何政治权威的主权，早期教会的三位一体学说中消解了以神格惟一论或一神论为神圣罗马帝国君权神授进行辩护的神学根据：“一个上帝，一个皇帝，一个教会”。

[5] Ulrich Dannemann，*Theologie und Politik im Denken Karl Barth* , München/Mainz, Chr. Kaiser Verlag, 1977.

[6] Helmut Thielicke, *Glauben und Denken in der Neuzeit* , Tübingen, J. C. B. Mohr, 1983. *Modern Faith and Thought* , trans. by Geoffrey W.

Bromiley, Grand Rapids, William B. Eeedmans Publishing Co., 1990, PP. 551—563. 提利克所著三卷本《福音信仰：教义学概要》（1968—1973）继承了巴特的许多思想。

[7] Donald K. McKim，*How Karl Barth Changed My Mind*，Grand Rapids，Mich：W. B. Eerdmans Pub. Co，1986.

[8] 看起来“两个王国的学说”似乎具有圣经的根据。《马太福音》（21：21），《马可福音》（12：17）中说：“恺撒的物当归给恺撒，上帝的物当归给上帝。”“两个王国的学说”也是现代自由主义政教分离理论的基石。阿克顿说：“在欧洲，自由萌生于教会与国家权力的相互对立中。”参见阿克顿：《自由与权力》，商务印书馆，2001，P. 310。后来在《第三帝国覆灭后德国福音教会》（1946）中，巴特仍然严厉地批判路德宗区分律法与福音的“两个王国学说”是对政治的逃避。巴特的弟子迪姆也批判了路德宗的“两个王国学说”的神学政治。朋霍费尔在《伦理学》中也对路德的“两个王国学说”进行了严厉的批判，对《罗马书》（13：1）加以重新解释。

[9] 保罗说：“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于上帝的。凡掌权的，都是为上帝所命的，所以抗拒掌权的，就是抗拒上帝的命。”整个基督教政治神学，可以夸张一点地说，都奠基于对保罗这段话的不同理解和解释之上。

[10] 耶稣说：“我的国不属于世界。”《约翰福音》（18：36，13：24）

[11] “类比”概念在巴特的神学政治中具有核心的地位，这意味着神学与政治之间的一种间接的关系，也就是神学上的认识和信仰间接具有政治上的实践意义。神学不能直接政治化，或以政治解决，政治也不可能直接神学化，或以神学论证。坚持这一点非常重要，它可以避免神学中的异端“启示录的政治神学”，比如施米特的政治神学。神学与其信仰的实践之间是一种间接的关系，也就是说，神学间接地具有政治的效果。因此，就无法建立一个把政治建立在神学之上的政治神学体系。神学政治本质上不是一个体系，不是一种意识形态，而是一种在政治与精神领域的边界上进行划界的具体行动，一种在教会与国家之间进行区分的具体行动。有人因此就草率地认为巴特的神学是“境遇伦理学”，或者不免于“道德机会主义”。的确，巴特告诉人要在境遇之中具体地聆听和顺从上帝之道，并自由地决断。因此，这种自由的伦理学既不是确立行动的一般原则和规范，也不是对政治主权的合法性的授权与论证，而是塑造基督徒生活方式和行动方式的诫命。巴特在教义学神学与伦理学之间建立的密不可分的关系，这不仅为基督徒在具体的境遇中做出负责的政治判断提供了基础，而且也建立了独特的基督教的“政治伦理学”。

[12] Karl Barth, "The Christian Community and the Civil Community", in *Community, State, and Church* , Gloucester, Mass.: Peter Smith, 1968, PP. 171—175.

[13] John Howard Yoder, *Karl Barth and the Problem of War* , Nashville: Abingdon Press, 1970. *The Pacifism of Karl Barth* , Scottdale, Pa: Herald Press, 1968.

[14] Eberhard Jüngel, Bruce Hamill, Alan Torrance. eds., Christ, Justice and Peace: Toward a Theology of the State in Dialogue With the Barmen Declaration，Edinburgh: T. & T. Clark, 1992.

[15] 在《教会教义学》第四卷未完成的第四部分中，巴特坚持耶稣基督是“第一圣事”和“惟一的圣事”，除此之外，洗礼和圣餐都只是人的行动，而不是天主教会和再洗礼派所坚持的上帝的圣事。这一观点成为巴特与天主教、再洗礼派争讼不休的主题。参见，CD，II/1，52—54，也参见Paul Molnar, Karl Barth and the Theology of the Loed's Super: A Systematic Investigation, New York: Peter Lang, 1996。

[16] Colm O'Grady, The Church in the Theology of Karl Barth: Dialogue with Karl Barth, London: Geoffrey Chapman, 1968. 在第一卷中，天主教神学家奥格雷蒂论述了巴特早期和成熟期神学，主要是《教会教义学》中拣选论和和解论中的教会论。第二卷是从天主教教会论与巴特的进行对话。

附录

附录一：卡尔·巴特年谱

归正宗神学教授布什是巴特晚年学术助手，现任哥廷根大学巴特研究所所长，巴特手稿和书信的主要编辑者之一，他所著《巴特传》是目前最权威的巴特传记。[1] 本年谱依照此书编制而成。

1886年5月10日	卡尔·巴特生于瑞士巴塞尔的牧师之家
1904年10月—1911年	神学学习年代。在伯尔尼神学系开始了他的大学学习
1906年秋	开始大学时代游学生涯，先去了自由主义神学中心柏林大学，师从一代宗师哈纳克
1907年秋	遵父命去德国另一神学重镇图宾根大学师从新约神学大学者施拉特
1908年4月	如愿以偿到马堡大学追随他心仪已久的一代宗师赫尔曼
1909年	大学毕业后在马堡大学协助自由神学的领袖马丁·拉德编辑自由主义神学核心杂志《基督教世界》
1909年	没有选择继续现代神学的研究，而是在日内瓦德语教会出任凯勒的助理牧师
1911年—1921年	出任阿尔高州萨芬维尔小镇的乡村牧师，在这里巴特度过了10年的光阴
1913年3月27日	与19岁的小提琴手内莉结婚，生有子女五个
1914年	第一次世界大战爆发，巴特素来

	敬重的那些德国神学家一夜间成了支持德国皇帝威廉二世的“战争神学家”，自由主义伦理学的失败触动巴特与整个自由神学决裂
1915年2月26日	加入瑞士社会民主党，人们称巴特是萨芬维尔的“红色牧师”
1915年4月	和图尼森到巴德波尔拜见小布鲁姆哈特
1916年夏天	和图尼森研究保罗的《罗马书》
1917年2月6日	演讲《圣经中奇妙的新世界》
1918年8月16日	经过两年多紧张的研读，巴特完成了《〈罗马书〉释义》，这一年巴特32岁
1918年年底	在朋友佩斯塔罗齐的资助下，《〈罗马书〉释义》在瑞士伯尔尼一家小出版社柏什林出版社出版，销出300本不到
1919年9月	在图林根的塔姆巴赫举行的瑞士宗教社会主义会议上演讲《社会中的基督徒》，布龙纳、布尔特曼、梅茨、戈嘉滕、罗森斯托克、迈尔、艾伦伯格、赫尔佩尔等一大批年轻人开始聚集在巴特周围
1921年	哥廷根大学神学系向他提出了邀请，请他出任归正宗神学教授
1921年9月26日	用了11个月将《〈罗马书〉释义》彻底修改一遍，《〈罗马书〉释义》第二版在德国Christian Kaiser出版社出版
1921—1925年	在路德宗占统治地位的哥廷根大学教授归正宗神学，讲授加尔文

	神学、施莱尔马赫神学
1922年秋	辩证神学小组的喉舌刊物《时代之间》出版，标志着辩证神学的形成
1924年	早年文集《上帝之道与神学》出版，英译为《上帝之道与人言》
1924年	经过梅茨的介绍，巴特认识了季希葆姆。从1929年开始，她成为巴特最忠实的学术助手和巴特家庭中的一员，直到巴特去世
1925—1930年	在天主教占统治地位的明斯特大学教授教义学和新约解经学
1926年	讲授19世纪神学
1927年	出版了第一本教义学著作《基督教教义学：上帝之道论》，讲授伦理学
1928年	出版文集《神学与教会》
1930—1935年	44岁的巴特接替利奇尔之子在波恩大学的系统神学教职，后被纳粹禁止教学，战后重返这里讲学
1931年5月1日	作为一个外国人在纳粹掌权之前加入德国社会民主党
1931年	出版了对经院哲学之父安瑟伦的研究《信仰寻求理解：安瑟伦的上帝存在的证明》，会见朋霍费尔
1932年	新约学者霍斯金斯翻译的《〈罗马书〉释义》（第二版）英译本出版；《教会教义学》第一卷第一部分“导论”部分（463页）出版，这本9185页的大书乃是当代的“神学大全”，直到1968年巴特

	去世，这一神学巨著仍然未完成
1933年6月	和图尼森主编取代《时代之间》的《今日神学的生存》
1933年10月	在《时代之间》第11期上刊登《告别》一文，正式宣布离开辩证神学，辩证神学运动遂告解体
1934年5月底	与尼默勒在巴门成立了德国福音教会的认信教会，它完全是巴特神学的产物，成为抵制拥护纳粹政权的“日耳曼民族福音教会”的核心力量
1934年10月	针对其亲近的朋友瑞士神学家布龙纳的《自然与恩典》的自然神学著文《不！答布龙纳》予以坚决批评
1934年11月7日	拒绝宣誓效忠希特勒，被纳粹禁止在德国大学的教职，他的弟子戈尔维策和沃尔夫也被迫离开波恩大学神学系
1935年6月	他的著作在德国被禁止出版，他本人被驱逐出境，被迫返回瑞士他的出生地，任教于巴塞尔大学，并于1962年在这里退休
1937年	发表著名论文《称义和义》，批判路德宗的两个王国的理论，是巴特政治神学的主要论文，苏格兰阿伯丁大学吉福德讲座，题为《认识上帝与服侍上帝》，在牛津和伯明翰做关于教会斗争的讲座
1938年	出版了《教会教义学》第一卷的第二部分

1939年	出版了《教会教义学》第二卷的第一部分，在荷兰、法国讲座
1940年	急征服兵役
1942年	出版了《教会教义学》第二卷的第二部分
1945年	出版了《教会教义学》第三卷的第一部分，第一次重返德国，斯图加特讲座，出版《一个瑞士人的声音》
1946年	发表了论文《基督共同体与公民共同体》，是巴特政治神学的主要论文
1946年夏	在战后德国重建之时，重返波恩，在那里巴特有自己的家，他在一片废墟中讲授教义学
1947年	出版《19世纪新教神学》、《教义学纲要》两书
1948年	参加他的好友胡夫特主持的在荷兰阿姆斯特丹召开的世界基督教联合会第一次大会，作了《世界的无序与上帝的救赎计划》的演讲
1948年	出版了《教会教义学》第三卷的第二部分
1949年2月	伯尔尼演讲，反对东西方冷战，寻求第三条道路
1950年	出版了《教会教义学》第三卷的第三部分，攻击伯尔尼大公会，举办天主教与加尔文研讨班
1951年	出版了《教会教义学》第三卷的第四部分，巴塞尔大学的天主教神学大师巴尔塔萨的巴特研究的

	经典之作《巴特的神学》出版，1961年出版了第二版
1952年	发表《布尔特曼：理解他的一个尝试》，在布尔特曼的“解神话化”风靡一时的时候，批判布尔特曼的“解神话化”方法，会见布尔特曼
1953年	出版了《教会教义学》第四卷的第一部分
1954年	介入德国重新军事化的论争之中
1955年	出版了《教会教义学》第四卷的第二部分
1956年1月底	在莫扎特逝世二百周年时发表《莫扎特的自由》
1956年9月25日	70岁寿辰刚过，在瑞士的阿劳发表著名演讲《上帝的人性》
1958年	由于反对原西德和瑞士的原子武器和军事化，在东西冲突的冷战气氛中得罪了西德人，总统豪伊斯出面阻挠当年的德国书业和平大奖授予巴特，最终授予了雅斯贝尔斯
1959—1960年	出版了《教会教义学》第四卷的第三部分
1959年	出版了10年间监狱布道集《释放被缚者》，第二卷监狱布道集《呼唤上帝》于1965年出版，研讨和解的伦理学
1959年6月6日	日内瓦大学在加尔文纪念日之时，授予巴特荣誉博士
1959年11月22日	斯特拉斯堡大学授予巴特荣誉博士，戴高乐出席仪式，他的法国

	朋友们卡萨利斯、杜马、梅尔和龚伽尔都在场
1960年	发表《今日自由神学的可能性》、《哲学与神学》
1961年	讲授《福音神学导论》，是巴特的天鹅绝唱，于1962年出版，由他的学生福雷翻译的英文版同年出版，研讨《教会教义学》的最后的部分“基督徒的生活”
1962年	在巴塞尔大学退休，继任者是海因里希·奥特，而不是戈尔维策。作为巴塞尔荣修教授到美国芝加哥神学院、普林斯顿神学院和纽约协和神学院讲学，主要讲授《福音神学导论》
1963年4月19日	作为获奖人在丹麦哥本哈根出席宋宁奖颁奖典礼，这一奖项曾经授予丘吉尔、施韦策、斯特拉文斯基、玻尔等人
1963年11月6日	巴黎索邦大学授予巴特荣誉博士，利科致赞词
1966年5月	80寿辰。布龙纳已于4月份去世，阿尔陶斯也于5月份去世，而蒂利希和巴特的弟弟海因里希已于前年去世，戈嘉滕已于去年冬天去世，老一代硕果仅存的只有布尔特曼和巴特了
1966年9月	对天主教的改革运动深感兴趣，受教皇保罗六世的要求到罗马教廷参加了梵蒂冈第二次公会，巴特著文《去使徒之路》
1966—1967年	邀请天主教大神学家拉辛格参加

	他的四人圆桌研讨会
1968年	因“学术散文的雄辩的力量”而获得弗洛伊德大奖
1968年12月10日	夜里在家中平静地去世，享年82岁

---

[1] Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf. Nach seinen Briefen und autobiographischen Texten* , München, 1975. *Karl Barth: His Life and Letters and Autobiographical Texts* , trans. by John Bowden, Philadephia, Fortess Press, 1976. 参见Georges Casalis, *Karl Barth: Person und Werk* , Darmstadt: Stimme Verlag, 1960。Karl Kupisch, *Karl Barth in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* , Reinbek: Rowohlt Taschenbuchverlag, 1971 . 布什的《巴特传》全面地展示了巴特的神学、政治和私生活，也披露了巴特与其学术助手季希葆姆长达40年（1929—1969）莫逆的友谊和爱情。巴特说，这几十年间若是没有季希葆姆，他自己根本无法完成他的《教会教义学》。（CD，III/3，xiii）在《教会教义学》第三卷论作为上帝爱的共融关系的形象的模仿的男女关系人类学时，巴特甚至还大量参考了季希葆姆的论述。这已成为当今巴特的女权主义思想的研究焦点。参见Suzanne Selinger, *Charlotte Von Kirschbaum and Karl Barth: a Study in Biography and the History of Theolog* , University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1998. Renate Köbler, *In the Shadow of Karl Barth: Charlotte Von Kirschbaum* . Louisville, Ky: Westminster/J. Knox Press, 1989.

附录二：巴特研究文献综述

从1971年开始，《巴特全集》（*Karl Barth-Gesamtausgabe*）在瑞士国家基金的资助和普林斯顿巴特研究中心的协助下，由巴塞尔的巴特档案馆馆长斯托弗桑德（Hinrich Stoevesandt）担任主编，在瑞士神学出版社开始编辑出版，共分六大部分，预计六十卷，现已出版三十七卷。第一部分是从1913年到巴特去世的布道辞，其中1918、1919、1920—1921年的三卷对于理解巴特辩证神学的形成尤为重要。1916、1917年的布道辞对于理解巴特对自由神学和宗教社会主义的批判也非常重要。此外，还有1912年前的148篇。第二部分是学院著作系列，包括《〈罗马书〉释义》和《教会教义学》的历史批判版。其中，巴特最主要的著作《教会教义学》的原版研究版，已经由瑞士的神学出版社于1993年全部出齐，共三十一卷。这一部分中的《哥廷根教义学》对于理解巴特的教义学神学的形成非常重要，其最后一章"末世论"是巴特对这一主题生前惟一集中的论述，在某种程度上可以弥补未完成的《教会教义学》这一部分阙如的内容。1943—1944年为《教会教义学》的创世论和神学人类学所准备的许多没有刊出的材料也很重要。第二部分还包括巴特的三卷解经著作，包括对《约翰福音》（第一至八章）、《哥林多前书》、《腓立比书》、《罗马书》、《以弗所书》、《哥罗西书》、《雅各书》、《彼得前书》以及登山宝训等的解经。这些解经著作对于理解巴特神学，尤其是他晚期的神学具有重要的意义。第二部分还包括巴特第一次踏上大学讲台时的《海德堡教义问答》讲座（1921—1922）和茨温利讲座（1922—1923），以及除了巴特自己生前出版的1944年的波恩讲座《19世纪新教神学》和《基督教教义学纲要》之外的其他讲座稿，其中最重要的是三次《伦理学》讲座。第三部分是个人演讲和短篇作品。第四部分是谈话，主要是1959—1968年间的访谈和谈话，其中1963年的一次巴特谈论自己的生平、著作和思想的长谈无疑十分重要。第五部分是书信，已出版了与布尔特曼跨越半个世纪的通信，与图尼森持续一生的通信。此外还有与胡夫特的通信。这些通信是巴特

最迷人的艺术作品。第六部分是有关巴特的生平资料。

在八十多年的巴特研究中，巴特研究文献汗牛充栋，可以构成一个不大不小的图书馆。天主教最优秀的神学家之一巴尔塔萨、当今在世的天主教神学权威汉斯·昆、荷兰归正宗神学家伯库维（Gerrit C. Berkouwer）、英国最优秀的神学家之一巴特的弟子托伦斯、美国路德宗神学家詹森（Robert W. Jenson），以及巴特的弟子戈尔维策、马夸尔德、云格尔等人的著作都已经成了巴特研究的经典，构成了巴特研究文献中最重要的部分，提供了解释巴特神学思想各种不同的视角，显示出巴特思想的无限丰富性。亨辛格指出，在这些经典研究中，巴尔塔萨和托伦斯代表了探究《教会教义学》的方法论及其形式结构原则的路数，巴尔塔萨认为巴特神学的形式原则是恩典的类比和基督中心论，托伦斯则认为是实证主义和客观主义。而伯库维和詹森则代表了探究《教会教义学》的思想内容实质的路数。[1] 此外，巴特的弟子戈尔维策、马夸尔德、伊万德等人则更加注重巴特神学的社会—政治维度。

天主教神学大师巴尔塔萨以其与巴特同在巴塞尔大学共事之便利，写出了巴特研究的经典著作《巴特神学的描述与解释》（1951，英译名为《巴特的神学》）。巴尔塔萨的意图不仅是为了全面描述巴特的神学，而且他更注重从天主教神学的视角来看巴特神学的意义。巴尔塔萨的著作共分为四个部分，主要是由两个部分构成，也就是对巴特神学的描述部分和解释部分，以及对天主教思想的形式与结构的解释。为了在巴特思想与天主教思想之间进行比较，巴尔塔萨集中在二者之间的形式原则之上，因此，他对巴特的解释也集中在巴特思想形式（Denkform）的研究之上。巴尔塔萨认为，巴特思想具有严格的形式原则，其思想形式就是“信仰的类比”，而其核心内容就是“基督论”（Christologie）。[2] 巴尔塔萨试图阐明天主教的“存在的类比”的思想形式其实与巴特的“信仰的类比”的思想形式并不矛盾，因为天主教并没有孤立地谈论存在的类比，而总是在“信仰的类比”之内谈论“存在的类比”。[3] 巴尔塔萨无疑十分准确地论述了巴特的上帝的自由的恩典与人的信仰行动之间的“恩典的类比”的思想，他也准确地看到了巴特神学的主旨在于阐述上帝在耶稣基督身上道成肉身的事件是上帝的爱的自由的事件和行动。

不过，巴尔塔萨认为“信仰的类比”学说在《教会教义学》各卷都很清晰地作为思想形式而存在，这种讲法言过其实。因为，巴特的神学并没有僵化地采用了“恩典的类比”的结构，类比的结构也不是巴特思想的框架，巴特写作的时候心中肯定也没有这一形式原则。巴特之子马库斯说过，巴尔塔萨所说的思想形式对于巴特来说永远是次要的，他父亲的事业只是简单地叙述上帝与人之间的历史。此外，巴尔塔萨认为巴特无法用启示“行动主义”的一元论解决造物主与创造物之间的关系而被迫承认了“存在的类比”，这也是对巴特的创世论的误读。对于巴特来说，“恩典的类比”的基础在于肯定上帝的纯粹的启示行动的绝对主权，它是人的上帝知识、人的救赎的本源，对此人无能为力，人甚至也不能合作或协助上帝的恩典与启示。奥古斯丁晚年反对与他早年的思想相近的贝拉纠主义和半贝拉纠主义的用意也在于此。巴特成功地以“恩典的立约”解决了创世论、自然神学、人类学的问题，不存在着向“存在的类比”的半点让步。而且，巴尔塔萨试图从天主教的思想形式去打通巴特的思想形式，他就忽视了对“存在的类比”的批判不仅仅是巴特创世论所要处理掉的神学问题，而且更是巴特要解决的神学政治问题。巴尔塔萨看不到巴特的神学来自神学之外的思想动机和激励。面对巴尔塔萨的误解，巴特在《教会教义学》中给出了答复，这些答复可以归结为回答布龙纳时用过的一个词：“不！”当然，无可否认巴尔塔萨的著作是巴特研究的经典，这正因为它出自一个天主教神学家之手，所以，他才会对巴特思想的独特之处看得更加清楚。洞见与盲目同在，他所失误之处也在于他总急于找到天主教与巴特神学对话的接触点，所以，他很难原原本本地将巴特本人的“恩典的类比”的思想坚持始终，而总是试图调和其与“存在的类比”的关系。

巴尔塔萨与巴特的神学隔阂甚多，正如他对海德格尔隔阂甚多一样。巴尔塔萨喜欢将巴特放在德国唯心论哲学背景上和整个基督教思想传统中，尤其是教父的思想传统中来考察，显示出他不同寻常的渊博知识。然而，每当巴尔塔萨旁征博引基督教思想史和哲学史的内容来比附巴特的思想的时候，就往往会失去巴特本人所关注的主题和内容。这一致命的失误完全是巴尔塔萨的思想史的方法所致，因为他的注意力完全放在思想形式的类比和关联之上，而忽视了作者的思想内

容和思想意图，比如，他竟然认为三一论在巴特思想中并不占据核心地位，他竟然认为巴特以耶稣基督的神人两性位格取代了上帝之道的核心概念的地位。[4]

在《巴特的神学》中，巴尔塔萨给予巴特神学极高的评价。他认为，巴特的思想不仅是对新教最彻底的发展，而且也是对天主教最深刻的推进。汉斯·昆说，巴尔塔萨这种从思想形式的角度推进新教与天主教神学之间的普世对话的方式给他继续沟通巴特思想和天主教思想的勇气。[5] 视巴特犹如父亲的汉斯·昆在布耶尔（Louis Bouyer）指导下完成了他的博士论文《称义》（*Rechtfertigung*，1957）。汉斯·昆主要集中于《教会教义学》中的称义学说，并试图证明在称义这一问题上，从巴特的神学来看，新教与天主教之间的分歧是可以化解的。汉斯·昆指出，巴特早在《〈罗马书〉释义》中对第三章论外邦人给出的解释就解决了称义与自然神学的关系问题。按照自然神学的传统，这里说的是自然神学或身份问题，而巴特认为这里说的乃是凡罪皆要在耶稣基督中称义的问题。[6] 汉斯·昆认为，称义并不是基督教教义的核心，基督教教义的核心是在耶稣基督中上帝的恩典的一体性，也就是上帝在耶稣基督中具体的（concretissimum）自我启示，上帝在耶稣基督中的拣选、和解与救赎行动。在和解论中巴特认为，上帝道成肉身是上帝为了人而自我捡选的恩典行动，上帝在耶稣基督中提升人性，使人转向上帝而成为新的人，称人为义，并使人成圣。在耶稣基督中称义，这就是保罗和归正宗所强调的：没有人的义，只有恩典的称义。称义表明上帝的恩典的主权，表明上帝与人的立约的成全。[7] 可以说，汉斯·昆准确地把握住了巴特在称义问题上的归正宗立场。与路德宗的因信称义不同，巴特强调称义乃是在耶稣基督之中上帝与人和解的恩典行动，个人主体的信仰状态并不是称义的客观实在的基础。

与巴尔塔萨一样，汉斯·昆也试图推进巴特思想和天主教思想之间的对话。巴特在给汉斯·昆的《称义》所写的公开信中含蓄而幽默地说，如果你书中第二部分（即“天主教的思考”）的说法真的就是天主教的教诲的话，他也很乐意承认他的称义论与“这个”天主教的思想是非常接近的。显然，巴尔塔萨和汉斯·昆这两个天主教中的巴特派，在重新解释了天主教“存在的类比”学说以及原罪—称义论的准确含义的

同时，实际上已经是以自己的方式隐含地接受了巴特的观念，修正了天主教正统教义。因此，汉斯·昆的书与其说是一本重要的巴特研究著作，不如说是一本重要的天主教神学著作。汉斯·昆称巴特是后现代神学范式的创造者，是我们时代神学思想的奠基人，他从巴特那里学到的东西为他日后积极推进天主教梵二改革运动奠定了思想基础。除了巴尔塔萨、汉斯·昆之外，天主教神学家德国的索恩根、亚当、佩特森、普茨瓦拉、意大利的格拉蒂尼（Brescia Gherardini）、利维索（Emanuele Riverso）、法国的布亚尔、阿枚（Jérôme Hamer）[8]等在推进巴特研究以及巴特思想与罗马天主教思想对话方面功不可没。正是通过这些人，巴特思想对天主教的影响在梵二会议前后结出了丰盛的果子。巴特本人不仅积极推进普世运动，而且也强调普世运动的神学基础。普世教会的统一的基础并不在于转向社会、此世和现代化，而是充分地聆听圣经中的上帝之道。而只有分清各派的差异才能真正地聆听上帝之道。[9]巴特这些思想对天主教改革具有重要的指导意义。天主教梵二改革不仅承认了路德的影响，承认了新教也拥有基督教的真理，而且重新将信仰的基础建立在耶稣基督之上而非教会之上，并开始注重对圣经本身和教父神学传统的研究。可以说，重返基督论是20世纪下半叶天主教神学和教会复兴的主要因素，这其中不无巴特的积极影响。

如果说天主教神学家巴尔塔萨与汉斯·昆的巴特研究与巴特思想有很大的隔阂，那么主持《教会教义学》英译的托伦斯的《巴特早期神学（1910—1931）导论》（1962）则是一本地地道道的巴特研究著作。作为巴特在巴塞尔大学的亲炙弟子，托伦斯论起巴特思想来拿捏准确，如数家珍。托伦斯把巴特神学的核心定位为一以贯之的“上帝之道神学”（the theology of the Word），他认为，这是巴特神学最深刻的、最融贯的特征。[10]巴特与自由神学的决裂，“从辩证神学向教义神学的转折”，其实都是转向“上帝之道神学，即以耶稣基督为中心的实证的基督教义学”。[11]巴特神学从一开始就坚持耶稣基督作为独一的上帝之道，因此不存在巴尔塔萨所说的从上帝之道向基督中心论的转向。“上帝之道”不仅是巴特思想的内容，也是其晚期教义学的思想形式。此外，托伦斯非常强调巴特的“启示客观主义”。他说：“从始至终巴特神学都深深扎根于神圣启示的绝对客观和现实之

中。……最重要的是，对于巴特而言，上帝之道指向最完美的客观实在，因为它就是依于上帝自身终极存在的上帝之道。”[12] 巴特认为，神学命题和陈述的真理并不在知识、理性和历史之内，对上帝的认识的检验只能看它是否符合认识的对象，即耶稣基督的上帝之道。上帝之道是我们只能跟随、倾听、顺从和探寻的不可穷尽的真理。神学必须保持为上帝之道的科学。托伦斯的优点也是他的缺点，因为他几乎将巴特完全局限在新正统主义的“启示客观主义”之中，并大论特论其与当代物理学的客观性的相似之处，《神学的重建》（1965）、《神学的科学》（1969）和《上帝与理性》（1971）都延续了巴特的神学真理的客观性和科学性的主题。[13] 这一主题固然具有重要意义，但却与巴特晚年神学对上帝之道耶稣基督的具体叙述失之交臂。托伦斯的“启示客观主义”或“启示实在论”所强调的的确是巴特思想最深的动力，以至于云格尔会说，巴特“过于”注重基础和开端的工作，以至于朋霍费尔会批评巴特是一种“启示实证主义”。然而，朋霍费尔这一标签在巴特看来本身就是矛盾的，因为启示是客观实在的、可证实的，但并不是可以客观化、实证化、对象化的。巴特思想最深刻的地方在于，他总是从上帝在耶稣基督中具体的启示行动谈论上帝的存在，他总是从基督的三重作为谈论基督的位格，这就避免了托伦斯的“启示实在论”的断言给人留下抽象的“启示实证主义”之嫌。

托伦斯虽然深得巴特家法，极力推崇巴特思想之伟大，但是他的《巴特早期神学导论》竟然冲淡了巴特早期危机神学的神学革命巨大的震撼力量，而把研究重心放在了巴特神学如何向晚期教义学思想的转变之上。托伦斯似乎根本无意将巴特早期神学视为一种几乎可以独立存在的神学形态，它不过是向其更为成熟的教义学神学的过渡和预备。除此之外，托伦斯这本英语世界中巴特研究最重要的著作，对巴特早期神学的梳理思路清晰，论证严谨。它于世俗神学运动鼎盛之年（1955—1965）出版，大有护持巴特正统之意，因为“上帝之死”运动的神学家们批评巴特神学乃是独白的意识形态，是最顽固的正统堡垒，其超越的上帝观根本不能适应日益多元化的世俗社会的需求。

与托伦斯深得巴特的家法相似，荷兰归正宗神学家伯库维所著《巴特神学中恩典的凯旋》（1956）深得巴特的师法，是巴特研究的经典之作。与托伦斯一样，伯库维也强调巴特神学一以贯之的连续

性，他认为巴特神学的主导动机（dominant　motif）就是加尔文和布鲁姆哈特的“恩典的凯旋”。[14] “恩典的凯旋”不仅是巴特的思想形式，也是他的思想内容，甚至也是巴特的语言风格。正像巴特所描述的莫扎特一样，巴特本人同样是一个见证了上帝的美好意愿和美好的创造秩序的人，他不能不全心全意地赞美上帝那令人敬畏的启示和奇妙的恩典。伯库维非常准确地把握了巴特的上帝的恩典这一神学方法和神学内容，他指出，“恩典与信仰之间的恩典的类比”其实与本体论和认识论的“存在的类比”关系不大。因此，他强烈地反对巴尔塔萨在“恩典的类比”与“存在的类比”之间拉关系的做法。[15] 巴特在《教会教义学》第一卷前言就说“存在的类比”是一种“敌基督”的发明，他批判天主教的恩典论说：“天主教恩典学说的核心原则是否定上帝对人的恩典的统一性，否定每处都是新的、奇异的、自由的上帝的主权行动。这是对上帝在耶稣基督中的恩典的统一性的否定。这是对恩典的分割，似乎首先是‘上帝的’恩典，然后在强调罪时是被上帝的恩典授权生效的‘我们的’恩典。”

伯库维的《巴特神学中恩典的凯旋》一书非常细致地分析了巴特思想的实质内容，而没有过多地纠缠于方法论问题上。这本书的缺点是内容论述有些支离破碎，同时又过于枯燥单调地把巴特的思想主题还原到恩典的主题之上，而错失了巴特晚年以独一的上帝之道耶稣基督阐释一切圣经叙事的“从心所欲不逾矩”的自由。巴特在《教会教义学》第四卷中答复伯库维说，他从未抽象地使用“恩典的凯旋”的公式，他从未离开过“得胜者基督”这一无条件的、具体的事实。在他那里没有非基督论的原则和非基督论的方法，但这决不是“基督论的教条”，而是活生生的耶稣基督本身。

尽管伯库维在准确分析文本上远胜于对文本把握十分粗糙的巴尔塔萨，但是，他的许多结论竟然和巴尔塔萨相去不远，很难看出伯库维全面地理解了巴特的思想。比如，伯库维批评巴特未能避免“启示客观主义的一元论”，这尤其在巴特的预选论中表现得最明显。[16] 巴尔塔萨从行动论（actualism）来批评巴特没有充分考虑到神人相遇事件；而伯库维则批评巴特在预选论上的客观主义，即上帝的永恒的拣选。伯库维认为，巴特的神学的确保证了上帝的主权和优先性，但却吸收和牺牲了人性和人的历史。[17] 在恶的问题上，伯库维指责巴

特没给现实的恶半点实在的地位，在他那里恶因终被恩典所战胜而显得虚幻。[18] 显然，伯库维根本没有理解巴特对恶最为精彩的分析。（CD，IV/3，173—180）

与托伦斯和伯库维忠实于巴特思想的内容相比，普林斯顿路德宗神学家詹森的《上帝之后的上帝：巴特作品中所见之过去和未来的上帝》（1969）对巴特的解读则富有挑战性，令人耳目一新，因为这本书带有那个“上帝之死”神学运动的时代背景。詹森响应时代潮流，肯定了巴特神学中“耶稣存在的绝对先在性”的核心地位。詹森认为，上帝作为全然相异者恰恰是因为他是人性的耶稣。[19] 耶稣是上帝的特殊启示行为，即自由的爱的永恒的恩典预选行动，它预定了其他一切事情。[20] 詹森说，上帝在耶稣基督中的启示是巴特全部的激情所在。从人到上帝或者从上帝到人，只有一个中介：耶稣基督。耶稣基督就是“道路、真理和生命”。耶稣基督的故事就是上帝自我启示的整部戏剧。巴特正是根据这种“特殊主义”的原则批判抽象的上帝概念，或者其他抽象的思想形式、方法原则、主题动机等。这种特殊主义完全出于圣经所见证的基督教根本福音信息的视角。正是从这一特殊主义出发，而与伯库维对巴特预选论过于抽象的误解大大不同，詹森认为，上帝在作为耶稣基督的自我拣选之中而成为上帝。因此，上帝在耶稣中的时间和存在是独特的，不可替代的，是时间与永恒的统一。时间和存在的概念都不能在耶稣的特殊时间和存在之外去界定。

詹森之所以提出巴特的全然相异者的上帝基于耶稣的人性和耶稣的先在这种富有挑战性的解释，首先是出于他的路德宗传统，其次是受到60年代重提“耶稣的人性”的潮流的影响。但是，上帝的道成肉身决不能成为混淆上帝的神性与人性的根据，这是巴特从来不曾含糊过的，加尔文宗的巴特决不会接受詹森这种“极端路德主义”的解释。詹森在重新发现《〈罗马书〉释义》的基础上解释了巴特的《教会教义学》。由于詹森本人特别从耶稣的人性和耶稣的绝对优先性视角来理解巴特，所以，他与巴尔塔萨认为巴特在1931年从辩证神学转向恩典类比的观点不同，他认为自《〈罗马书〉释义》以来巴特的思想并没有根本性的变化，而只是不同的发展阶段和思想的不同侧面而已。由于要建构自己的而非巴特本人的写作旨趣，詹森不仅过于偏重耶稣的人性的思想，而且也过于偏重形而上学地讨论巴特的时间观，甚至认

为它可以取代恩典的类比的思想。詹森实际上并不理解《教会教义学》关于“永恒与时间”的思想精义，（CD，I/1，§14，III/2，§47）因而，他也没能将自己的一些洞见坚持到底。

除了这些重要的著作之外，英语世界对巴特神学的理解充满轻率的误解和危险的先入之见。总的来说，巴特当年的印象在现在仍然有效。个中原因恐怕在于巴特坚决批判自然神学和自由神学，而这正是英美国各种福音神学和自由神学中的核心因素，因此，巴特神学在英美神学家中遭到一致的抵制，而布龙纳、布尔特曼、朋霍费尔、蒂利希等却在英美大行其道。其次，巴特认为他们既不喜欢研究大部头的著作，也不喜欢看起来激进的思想。巴特说，他无法为了更容易为业余水平的人接受而放弃深入理解实事的内容。实际上，巴特的德语非常优美易懂，他优美的文笔还为他赢得过弗洛伊德大奖。英美学界难以接受巴特恐怕主要还是在思想的隔膜，而不在语言表达的不适。

与在英美的情况相反，巴特的神学在德国、法国和瑞士以及整个欧陆却有着其他神学家无法比拟的影响，其追随者形成一个极其强大的巴特派，比如德国的朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）、戈尔维策（Helmut Gollwitzer）、沃尔夫（ErnstWolff）、伊万德（Hans Joahim Iwand）、韦伯（Otto Weber）、云格尔（Ernst Jüngel）、迪姆（Hermann Diem）、奥特（Heinrich Ott）、克雷克（Walter Kreck）、沃格尔（Heinrich Vogel）、施利尔（Heinrich Schlier）、施林克（Edmund Schlink）、阿斯姆森（Hans Asmussen）、布伦纳（Peter Brunner）、布克曼（Otto Bückmann）、邓恩（Günther Dehn）、克拉斯（Walter Klaas）、奥本迪克（Harmannus Obendiek）、斯泰克（Karl Gerhard Steck）等，法国的迪特利希（Suzanne de Dietrich）、杜马（André Dumas）、莫利夫妇（Philippe & Pierre Maury）、埃吕尔（Jacques Ellul）、梅尔（Roger Mehl）……在德国对巴特的解释中，主要分成两派，一派主张对巴特进行神学的解释，一派主张对巴特进行政治神学的解释，前者的神学本体论的解释模式以云格尔为代表，后者的政治解释学的模式以戈尔维策、马夸尔德为代表。

作为巴特的亲密弟子和忠实的解释者，云格尔的三部著作《上帝的存在在生成之中：在巴特那里负责地谈论上帝的存在》（1965），

《上帝作为世界的奥秘：有神论与无神论论争中十字架神学的论证》（1977），《巴特研究》（1982）都能继承巴特神学思想，并有所发展。[21] 云格尔的《上帝的存在在生成之中》的主题正如标题所示："上帝的存在在生成之中"。这一"生成"就是巴特在《教会教义学》第一卷所说的上帝的行动和上帝的启示事件。正因为如此，上帝的存在与世界上的一般的存在物有着质的差别，因而不可能有"存在的类比"。[22] 云格尔在《上帝作为世界的奥秘》中对我们时代的上帝问题的回答是：上帝与爱的同一性（die ldentität von Gott und Liebe）。从巴特的上帝的人性论出发，云格尔指出，作为爱的上帝的人性提升了人共同的人性。"上帝是爱"既不是费尔巴哈人类学的"爱比神性更高"，也不是布伯的"我—你关系"，也不是"上帝有爱"，根据巴特三一论，上帝就"是"作为"信赖的根基"（Grund-Vertrauen）的爱（圣灵）本身。自因的同一性的哲学的上帝它既不爱也不恨，斯宾诺莎已经说过；而人只是处于考量是否值得爱的爱者或被爱者，而非创造爱的对象和爱的关系的爱本身。"爱"中必然包括"死"，因为爱只有舍出自身让渡与爱者时才存在，爱只求助于爱自身而不能求助于"非爱"，并且这一爱在本质上完全是脆弱的。基于这一分析，云格尔重申了巴特的思想：被钉十字架的耶稣之死与上帝之爱是同一的。云格尔的《巴特研究》是从纯粹神学的角度理解巴特神学思想，拒绝马夸尔德等对巴特进行整政治神学解释之作，可以代表80年代巴特研究的水平。

与云格尔的纯粹神学的解释路线不同，巴特的两个弟子伊万德的政治神学与戈尔维策的实践神学则代表了从政治神学解释巴特神学的路向，戈尔维策的《巴特的上帝之国与社会主义》是其代表作。[23] 路德宗的戈尔维策在认信教会与"日耳曼基督徒"进行教会斗争时期协助巴特工作，在德国拥有极高的声望。戈尔维策的神学旨趣在于政治神学与实践神学，著作等身，是一个基督教共产主义者，写过大量论述基督教与马克思主义的文字，并因其社会主义的立场而无法继任巴特在巴塞尔大学的教席。戈尔维策最能体现巴特的政治神学、教会论以及对犹太人的立场，他的这一思想路线影响了马夸德（Friedrich-Wilhelm Marquardt）、文策勒（Peter Winzeler）、潘格利茨（Andreas Pangritz）、侯培（Joachim Hoppe）、克勒（Christian

Keller）、舍隆（Dieter Schellong）、贝提斯（Joseph Bettis）等一大批神学家采取从政治神学的视角去理解巴特神学的意义的路向，形成了巴特解释的一大流派。在戈尔维策之后，这一路线的主要代言人乃是马夸德和文策勒，马夸德的著作《巴特的神学与社会主义》（1972）和文策勒的《反抗的神学：巴特在1920-1935》（1982）是这方面的代表作。他们都特别注重社会主义思想对于巴特的影响，以及巴特神学的政治神学意义。[24]

在巴特研究中有一些导论性的著作成为值得信赖的经典，其中包括的《巴特〈教会教义学〉导论》（1950）、《教会教义学》主要译者布罗米雷的《巴特神学导论》（1979）[25]、哈特维尔（Herbert Hartwell）的《巴特神学导论》（1964）[26] 和亨辛格（George Hunsinger）的《如何读巴特：巴特神学的形态》。韦伯是认信教会归正宗的负责人，以《巴特〈教会教义学〉导论》而成为巴特神学二战后在德国的代言人。他的两大卷《教义学基础》（1955，1962）是巴特的教义学神学范式的典范之作。[27] 布罗米雷的介绍性著作写得中规中矩，平实可靠；哈特维尔的导论则写得条理清晰，简明扼要。哈特维尔对巴特推崇备至，注重忠实地理解巴特本人的思想，尽管对《〈罗马书〉释义》以及早期的思想研究比较薄弱，但是，他总是联系其他的当代神学家和当代神学状况来考察巴特思想的独特之处。它不同于巴尔塔萨的思想史的比附，而伯库维的著作最缺乏的就是从神学和神学家的比较中理解巴特神学的视角。哈特维尔充分地考察了巴特神学主题动机的复杂性，这种路数被亨辛格的著作所继承。

现普林斯顿巴特研究中心主任亨辛格（George Hunsinger）是深受巴特影响的耶鲁学派叙事神学家弗莱（Hans W. Frei）的弟子。[28] 亨辛格的《如何读巴特：巴特神学的形态》侧重从方法论上考察《教会教义学》的复杂的统一性和统一的复杂性。[29] 亨辛格将巴特的《教会教义学》中的神学思想发挥为六种主导动机：就强调活生生的上帝总是具体的、历史的境遇中创造的、自由的爱的恩典的发生、行动、事件、关系和决定而言，巴特是行动论（actualism）的，这一点巴尔塔萨集中论述过；就强调耶稣基督是上帝独一的启示事件并恪守从“特殊（耶稣基督）到普遍”的原则而言，巴特是特殊论（particularism）的，这一点戈尔维策集中论述过；就强调上帝的知

识和救赎决不在于人的理性能力和主体性，而仅在于上帝在耶稣基督中自我启示行动的主体性而言，巴特是客观论（objectivism）的，这一点托伦斯集中论述过；就相对于启示的客观性而强调上帝启示的形式和目标都是在耶稣基督中与我们“我与你”的位格地相遇而言，巴特是位格论（personalism）的，这一点云格尔集中地论述过；就强调以恩典类比的方式来非字面地、亦非象征地探究实事的圣经叙事的神学解释学和神学语言的运用而言，巴特是实在论（realism）的，这一点弗莱集中论述过；就其强调信仰只能是理性的而非独断的、护教的、无须论证与检验的，以及理性不能是没有信仰的价值中立和单纯的思辨而言，巴特是理性论（rationalism）的，这一点托伦斯集中论述过。[30] 亨辛格这本著作写得明白晓畅，细致严谨，对于英语学界的巴特研究来说，是不可多得的值得信赖的导论性著作。

汉语思想界的巴特研究迄今一片空白。美国的彭彼得在以汉语著述的《基督教思想史》（1936）和《基督教义诠释》（1936）中最早介绍了巴特神学及其在欧美的影响。堪称解放前中国最有思想的基督教神学家赵紫宸（Chao Tzu-ch'en）早在1939年就写了一本研究巴特的著作《巴德的宗教思想》，由上海青年协会出版，[31] 这恐怕是我国对巴特最早的研究了。1937年赵紫宸说，自由主义神学在中国已经终结了。这可能不是出于巴特对自由主义神学的批判的启发，而是出于对现实政治处境的判断。在《巴德的宗教思想》中，赵紫宸批评巴特神学缺少人类学的思想，但到了1942年他说，巴特的危机神学起初令人觉得偏颇，今日适逢战乱，才愈感到巴特的危机神学字字见血的精辟与深沉。巴特的思想在何种程度上影响了这位“神学家诗人”不得而知。[32] 直到刘小枫的《走向十字架的真》中（PP. 46—75）的文章“上帝就是上帝”才使我国学术界再次知道了巴特的名字。而刘小枫的《拯救与逍遥》据说是一本巴特式的著作。巴特著作汉译目前有巴特的弟子戈尔维策编选的《教会教义学》（精选本）（1998），[33] 译文差强人意。戈尔维策为此书所写导言精彩绝伦，但正如戈尔维策所说，这只是十三册巨著的一个节选本，巴特的三一论、预选论、和解论等重要内容未能选入，读者从中无从领略巴特神学全貌。另外，《〈罗马书〉释义》（1998）已在香港出版，但在大陆尚未出版。香港教会方面还翻译了巴特的《教义学纲要》（1963）和《福音

神学导论》（1965），但相比于译出巴特绝大多数著作的日本和韩国，巴特著作的汉译还是少得可怜。所幸的是国家图书馆还有一本《〈罗马书〉释义》的老哥特花体字版，一套由托伦斯和布罗米雷等英译的《教会教义学》。

---

[1] George Hunsinger, *How to read Karl Barth*: *The Shape of his Theology* , New York/Oxford: Oxford university press, 1991, PP. 3—23.

[2] Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie* , Köln: Jakob Hegner Verlag, 1951, S124—32. 巴尔塔萨认为："对巴特来说，绝对正确的是，在神学中的类比问题最终就是基督论的问题。"*The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation* , San Francisco: Communio Books: Ignatius Press, 1992, P. 55.

[3] 巴尔塔萨的老师普茨瓦拉与巴特是朋友，也是论争的对手。耶稣会士普茨瓦拉是最早系统地研究巴特神学的人，不过，他认为巴特神学不过是新教宗教改革正统的全面复兴而已。而"存在的类比"至高无上的地位正是由普茨瓦拉确立的，正是这一点启发了巴特在攻击天主教的时候要集中攻击"存在的类比"学说。巴尔塔萨试图沟通他的老师普茨瓦拉的"存在的类比"与巴特的"恩典的类比"。对巴特的"恩典的类比"与"存在的类比"关系还存在着两种不同的态度，潘能伯格与云格尔可以作为各自的代表：潘能伯格认为从恩典的类比批判存在的类比是不可能一贯彻底的，只有从末世论的视角才能建立起创世与恩典的关系；云格尔认为作为谈论上帝的方式，二者相辅相成。巴尔塔萨更接近于云格尔，他从巴特的恩典类比的思想中发展出自己的"爱的类比"（Analogia Caritatis）。十字架上上帝的绝对的爱就是上帝的自我启示。参见Hans Urs von Balthasar，*Glaubhaft ist nur Liebe* ，Einsiedeln：Johannes Verlag, 1963。

[4] Hans Urs von Balthasar, *Karl Barth: Darstellung und Deutung seiner Theologie* . Köln: Jakob Hegner Verlag, 1951, S272. S124.

[5] 巴尔塔萨和汉斯·昆在此都受到慕尼黑大学的巴特早期研究者索恩根（Gottlieb Söhngen）的见解的启发。图宾根大学天主教的神学家亚当（Karl Adam）也是最早的天主教的巴特研究者之一。亚当所著《天主教的本质》（1924）已经与法国弗尔维耶学派的吕巴克的《天主教》（1938）一起成为经典。在20世纪上半叶，积极关注巴特神学的天主教神学家还有法国的L. Malevez、G. Rabeau、Henri Bouillard、Jerome Hamer，荷兰的Johann Cornelius Groot，德国的佩特森、Georg Feurer、Hermann Volk、J. Ries、J. Fehr等。

[6] Hans Küng, *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* . München/Zürich: Piper, 1957, 1986, S29. *Justification: the Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* . London: Burns & Oates, 1966.

[7] Hans Küng, *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung* . München/Zürich: Piper, 1957, 1986, S29. *Justification: the Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* . London: Burns & Oates, 1966, S33, 38.

[8] Henri Bouillard, *Karl Barth BdI: Genèse et évolution de la théologie dialectique, BdII-III: Parole de Dieu et existence humaine. Paris* , 1957. Jérôme Hamer, *Karl Barth: L'occasionalisme théologique de Karl Barth: Etude sur sa méthode dogmatique* , Paris. 1949, trans. by M. Maruca, New York, 1962. 这两本著作可以代表法国巴特研究的水平。新近研究参见Piere Gisel, *Karl Barth* : *genèse et réception de sa théologie* . Paris/Genf，1987. J. L. Leuba, *Etudes Barthiennes* . Genf. 1986.

[9] Karl Barth, *Gespräche 1964—1968* . Eberhard Busch, Hg. Zürich, Theologischer Verlag, 1997. S216.

[10] Thomas Forsyth Torrance, *Karl Barth: An Introduction to His Early Theology, 1910—1931* . London: SCM Press, 1962, P. 95, 98, 132. 这位出生于四川成都归正宗神学家，在苏格兰爱丁堡大学任教义学教授30年，除了受到巴特影响之外，还受到同样受巴特影响的苏格兰大神学家拜里兄弟（John & Donald Baillie）和麦金托什的影响。其他的著作参见*Karl Barth: Biblical and Evangelical Theologian* . Edinburgh: T & T Clark, 1990. *Calvin's Doctrine of Man* . London: Lutterworth, 1949. *The Hermenutics of John Calvin* . Edinburgh: Scottish Academic Press, 1988.

[11] 同上，P. 131。

[12] 同上，P. 96。

[13] 托伦斯：《神学的科学》，阮炜译，香港：汉语基督教文化研究所，1997。巴特的论述参见，PP. 23—26，49—50，66—71，96，112，121，169，174，188，194，200，243—245，412。《上帝与理性》，唐文明，邬波涛译，中央编译出版社，2004。

[14] Gerrit Cornelis Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths* . Neukirchen, 1957. *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* , Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1956, P. 10, 12, 19, 45.

[15] 同上，PP. 186—195。

[16] Gerrit Cornelis Berkouwer, *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths* . Neukirchen, 1957. *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* , Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1956, P. 253, 279, 52.

[17] 同上，PP. 253—59，381。

[18] 同上，PP. 215—43。

[19] Robert W. Jenson, *God after God: The God of the Past and the Future as Seen in the Work of Karl Barth* . Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969, P. 72. 在《哥廷根教义学》、《明斯特教义学》和《教会教义学》中，作为完全人性的耶稣的存在，都是巴特毫不含糊的本体论原则。但是这一原则不是体系建构的原则，而是灵活运用的引导。如果忽视这一点，就容易导致一般的“巴特派”在上帝与人之间的绝对对立，而这种指责对于巴特本人来说是莫须有的。其他著作参见*Alpha and Omega: A Study in the Theology of Karl Barth* , New York: Nelson Press, 1963. Carl E. Braaten & Robert W. Jenson.eds. *A Map of Twentieth Century Theology* , MI：Fortress，1995.

[20] 同上，P. 69。

[21] Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden: Verantwortliche Rede vom Sein bei Karl Barth: Eine Parephrase* , Tübingen: J. C. B. Mohr, 1965. *The Doctrine of the Trinity: God's Being Is in Becoming* , Grand Rapids, Mich: W. B. Eerdmans Pub. Co, 1976. *Gott als Geheimnis der Welt: Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwieschen Theismus und Atheismus, Tübingen:* J. C. B. Mohr, 1977. *Barth-Studien* , Gütersloh, 1982. *Karl garth: A Theofogical Legacy* , Philadelphia: Westminster Press, 1986. 作为解释学家云格尔虽然吸收了海德格尔与布尔特曼的解释学思想，但他从巴特的上帝之道神学出发，对布尔特曼及其学派的艾伯林以及“上帝之死”神学的范布伦进行了尖锐的批判。Eberhard Jüngei, "Gott als Wort unserer Sprache", *Unterwegs zur Sache: Theologische Bemerkungen* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1972. S80—104. 艾柏林的参见，Gerhard Ebeling, *Gott und wort* , Tübingen, 1966. *Einführung in die theologische Sprachlehre* , Tübingen, 1971. 范布伦的参见，Paul van Buren, *Rede von Gott in der Sprache der Welt, Zürich* , 1965.

[22] 参见，Colin E. Gunton, *Becoming and Bing: The Doctrine of God in Charles Hartshorne and Karl Barth* , Oxford: Oxford University Press, 1978, Sheila Greeve Davaney, *Divine Powet: A Study of Karl Barth and Charles Hartshorn* , Philadephia: Fortress Press, 1985.

[23] Helmut Gollwitzer, Reich Gottes und Socialismus bei Karl Barth, München, 1972.

[24] Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Theologie und Sozialismus. Das Beispiel Karl Barths* , 3. Aufl, Muenchen: Kaiser, 1985. Peter Winzeler , *Widerstehende Theologie. Karl Barth 1920—35* . Stuttgart: Alektor Verlag, 1982.

[25] Geoffrey W. Bromiley, *Introduction to the Theology of Karl Barth* , Edinburgh, T. & T. Clark, 1979. *Historical Theoloy: An Introduction* , Grand Rapids Michigan, Eerdmans, 1978. ed. *Karl Barth Letters 1961—1968* , Edinburgh, T. & T. Clark , 1984.

[26] Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: An Introduction* , Philadelphia, Westminster Press, 1964.

[27] Otto Weber , *Foundations of Dogmatics, Vol.* I–II , Translated and annotated by Darrell L, Guder, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 1981.

[28] Hans W. Frei, *Types of Christian Theology* , ed George Hunsinger and William Placher, Yale Univ. Press, 1992. Hans W. Frei, *Theology and Narrative* , ed. George Hunsinger and William Placher, New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.

[29] George Hunsinger , *How to read Karl Barth: The Shape of his Theology* , New York/Oxford: Oxford university press, 1991, P. 22. 其他的著作参见，George Hunsinger , *Karl Barth and Radical Politics* , Philadelphia: Westminster Press, 1976. *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth* , Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing, 2000.

[30] George Hunsinger, *How to read Karl Barth: The Shape of his Theology* , New York & Oxford: Oxford university press, 1991. P. 4—5, 27—64. 亨辛格的著作以《教会教义学》中的“真理”概念为例，一一解释这些思想动机的实际应用：活生生的事件和行动作为真理；耶稣基督的特殊启示作为真理；救赎的客观中保作为真理；上帝与人的相遇作为真理等。

[31] 赵紫宸：《巴德的宗教思想》，载于《赵紫宸文集（第二卷）》，商务印书馆，2004年，PP. 1—37。林荣洪：《曲高和寡：赵紫宸的生平及神学》，香港：中国神学院出版社，1994。邢福增：《寻索基督教的独特性：赵紫宸神学论集》，香港：建道神学院，2003。Winfried Glüer , *Christliche Theologie in China: T. C. Chao 1918—1956* . Güntersloh, Mohn. 1979.

[32] 因为他后来的《基督教进解》（1941）和《神学四讲》（1948）仍然未改其美国自由主义的老路子，显然，巴特并没有从根本上改变他以及他那一代神学家的思想气质。即使这位被推崇为“中国惟一的神学家”的人也乐于大谈“天人关系”，大谈中国文化，“相关神学”，“神似”等。

[33] 巴特：《教会教义学》（精选本），何亚将，朱雁冰译，北京：三联书店，1998。

附录三：《教会教义学》的结构与内容

1．《教会教义学》的结构

第一卷，教会教义学导论上帝之道论	第二卷，上帝论	第三卷，创世论	第四卷，和解论
I/1［1932］ 导论 1. 教义学的任务 2. 教义学导论的任务 第1章　上帝之道作为教义学的尺度 3. 教会的宣道作为教义学的材料 4. 上帝之道的三重形态 5. 上帝之道的本质 6. 上帝之道的可认识性 7. 上帝之道、教理和教义学	II/1［1939］ 第5章　对上帝的认识 25. 对上帝的认识的完成 26. 上帝的可认识性 27. 对上帝的认识的限度 第6章　上帝的实在性 28. 上帝的存在作为自由中的爱 29. 上帝的完美 30. 上帝的爱的完美 31. 上帝的自由的完美	III/1［1945］ 第9章　创世的工作 40. 信仰造物主的上帝 41. 创世和立约 42. 造物主的上帝的肯定	IV/1［1953］ 第13章　和解论的对象和问题 57. 和解者的上帝的工作 58. 和解论概要 第14章　耶稣基督：主作为仆 59. 上帝之子的顺从 60. 人的骄傲与堕落 61. 人的称义 62. 圣灵和基督徒同体的召集 63. 圣灵和基督徒之信仰

续表

第一卷，教会教义学导论上帝之道论	第二卷，上帝论	第三卷，创世论	第四卷，和解论
第2章　上帝的启示 一，三一的上帝 8. 启示中的上帝 9. 上帝的三一性 10. 上帝作为圣父 11. 上帝作为圣子 12. 上帝作为圣灵		III/2［1948］ 第10章　创造物 43. 人作为教义学的问题 44. 人作为上帝的创造物 45. 人被规定为上帝的立约伙伴 46. 人作为灵魂与肉体 47. 在时间中的人	IV/2［1955］ 第15章　耶稣基督：仆作为主 64. 人子的提升 65. 人的懒惰和苦难 66. 人的成圣 67. 圣灵与基督徒同体的建立 68. 圣灵与基督徒之爱
I/2［1937］ 二，道成肉身 13. 上帝对于人的自由 14. 启示的时间 15. 启示的奥秘 三，圣灵的流溢 16. 人对于上帝的自由 17. 上帝的启示作为宗教的扬弃 18. 上帝的孩子的生活 第3章　圣经 19. 对于教会的上帝之道 20. 教会中的权威 21. 教会中的自由 第4章　教会的宣道 22. 教会的使命 23. 教义学作为聆听的教会的功能 24. 教义学作为教导的教会的功能	II/2［1942］ 第7章　上帝的恩典拣选 32. 正确的上帝恩典拣选论的任务 33. 耶稣基督的拣选 34. 共同体的拣选 35. 个体的拣选 第8章　上帝的诫命 36. 伦理学作为上帝论的任务 37. 诫命作为上帝的要求 38. 诫命作为上帝的决定 39. 诫命作为上帝的审判	III/3［1949/50］ 第11章　造物主及其创造物 48. 神意论及其基础和形式 49. 圣父作为他的创造物的主 50. 上帝与虚无 51. 天国、上帝的使者及其敌对者	IV/3［1958/59］ 第16章　耶稣基督：真的见证 69. 中保的荣耀 70. 人的虚假和被谴责 71. 人的天职 72. 圣灵和基督徒同体的差遣 73. 圣灵和基督徒之希望
		III/4［1951］ 第12章　造物主上帝的诫命 52. 伦理学作为创世论的任务 53. 上帝面前的自由 54. 共同体中的自由 55. 对生命的自由 56. 束缚中的自由	IV/4［1967］ 未完成片段基督徒生命的根基

2．《教会教义学》的章节提要

《教会教义学》原计划按教义学的内容共五卷，即《上帝之道卷》，《上帝论卷》，《创世论卷》，《和解论卷》，《末世论卷》。从1932年起到巴特1968年去世，共完成四大卷，十二分卷（十六章，七十三节），还有第四大卷的第四分卷的残篇一个章节。《教会教义学》全书共十四册：第一、二大卷各两卷两册，第三大卷四卷四册，第四大卷第三分卷有上下两册，故而三卷四册，第四大卷第四卷的残篇为一册，外加索引一册。《教会教义学》的“原版与研究版对照本”共三十卷，在瑞士出版。《教会教义学》的精选本一卷，由巴特的弟子戈尔维策编选。以下是《教会教义学》每一节的提要，这种章节提要是教义学特有的形式。

第一卷　导论

第1节	教义学的任务 作为一门神学学科，教义学是基督教会在独特地谈论上帝的内容上科学的自我检验。
第2节	教义学导论的任务 教义学导论（Prolegomena）是我们对教义学的导论部分的称呼，在这一部分中我们关注的是理解教义学独特的认识方式。
第1章	上帝之道作为教义学的尺度
第3节	教会的宣道作为教义学的材料 在教会中谈论上帝，试图达到在布道和圣事的形式中，以宣称和期望按照对教会的委托，在信仰中被聆听的对人所讲的上帝之道指向人。不管这种宣称和指望，就其是一种人言而言，它是教义学的材料，这一教义学将考察教会试图宣讲的上帝之道所规定给

它的责任。

第4节 上帝之道的三重形态

使宣道之为宣道、使教会之为教会的前提乃是上帝之道。这在圣经中，在那些先知和使徒的话中自我证明了。上帝的启示原初地、一劳永逸地说给那些先知和使徒。

第5节 上帝之道的本质

上帝之道在其全部三种形态中乃是上帝对人的言说。因此，上帝之道在上帝对人的行动中显现、作用和工作。但是，上帝之道在上帝的方式中，也就是在上帝的奥秘中的显现是完全不同于其他所有显现的。

第6节 上帝之道的可认识性

上帝之道在其全部三种形态中的实在性都只根基于自身。因此，上帝之道可被人认知只可能在于对上帝之道的承认，而这种承认只有通过上帝之道自身才能成为现实的，只有借助于上帝之道自身才能成为可理解的。

第7节 上帝之道、教理和教义学

教义学是根据圣经中被见证的启示，对教理的批判性的追问，也就是对教会的宣道中的上帝之道的批判性的追问，或者具体地说是，对人一致做的和一致当做的教会宣道的批判性追问。因此，作为对教义学的认识方式的理

解，教义学导论就在于展示被启示的、被写下的和被宣讲的上帝之道的三重形态。

第2章	上帝的启示
第一部分	三一的上帝
第8节	启示中的上帝 上帝之道就是上帝在其启示中的他自身。因为上帝启示他自身为主，按照圣经，这一启示的概念意味着，上帝在其自身未曾削弱分毫的一体，也在其自身未曾削弱分毫的区分中，他是启示者、启示行动和被启示者。
第9节	上帝的三一性 按照圣经，启示自身的上帝存在于三种相互关联又相互区别的存在方式中：圣父、圣子和圣灵。因此，他是主，是与人的“我”相遇的“你”，“他”与这个人的“我”统一成为一个不可分割的主体，以此，他对人启示自身为他的上帝。
第10节	上帝作为圣父 按照圣经，上帝启示自身为造物主，也就是作为我们的存在的主。由此，他是我们的圣父，因为他在他自身之中先已经是圣子的父了。
第11节	上帝作为圣子 按照圣经，上帝启示自身为和解者，也就是作为在我们与他相敌对之间的主。由此，他是来到我

们中的上帝之子，他是已说给我们的上帝之道，因为他在他自身之中先已经是圣父上帝之子或圣父上帝之道了。

第12节 上帝作为圣灵

按照圣经，上帝启示自身为救赎者，也就是作为使我们得自由的主。由此，他是圣灵，我们接受他而成为上帝的孩子。因为作为圣父和圣子上帝的爱的圣灵，他先已经在自身之中了。

第二部分 道成肉身

第13节 上帝对于人的自由

按照圣经，上帝启示自身发生在上帝之道成为人以及这个人成为上帝之道的事实之中。永恒的上帝之道的道成肉身，即耶稣基督，就是上帝的启示。在这一事件的实在中，上帝证明了他自由地就是我们的上帝。

第14节 启示的时间

在耶稣基督出现的事件中的上帝的启示就是上帝对我们的时间。在这一事件之中，时间自身完满了。但是，作为旧约中的盼望的时间和新约中的和解的时间，时间也是见证这一事件的时间。

第15节 启示的奥秘

上帝在耶稣基督中的启示的奥秘就在于这一事实之中：永恒的上帝之道拣选、称圣和接纳人的本质和存在，与他合而为一，从

而，作为真的上帝和真的人，他完全成为上帝说给人的和解的道。在耶稣基督的复活中启示出来的这一奥秘，其标志就是他的诞生的奇迹，也就是他是童贞女玛利亚感受圣灵而生。

第三部分	圣灵的流溢
第16节	人对于上帝的自由 按照圣经，上帝的启示发生于我们被上帝的圣灵所开启而认识上帝之道之中。圣灵的流溢就是上帝的启示。这一事件的实在在于，我们的自由就是在上帝的启示中成为上帝的孩子，知道、爱和赞美上帝。
第17节	上帝的启示作为宗教的扬弃 上帝在圣灵的流溢中的启示就是在人的宗教的世界中上帝的出现，既审判也和解地出现。人的宗教的世界是人在反复无常和模棱两可的上帝图画面前企图自我称义和自我成圣的领域。教会就其通过恩典并借助于恩典而生存，是真正的宗教的地方。
第18节	上帝的孩子的生活 在圣灵被信仰和被承认之处，上帝的启示创造了那些人，这些人若不在耶稣基督中寻找上帝，就不能存在。他们永不停息地见证上帝找到了他们。
第3章	圣经
第19节	对于教会的上帝之道

上帝之道就是圣经中的上帝自身。因为上帝曾经作为主对摩西和众先知说过话，也对马太、马可、路加、约翰和众使徒说过话。现在，通过被写下来的话，上帝作为同一个主对他的教会说话。圣经是神圣的，是上帝之道，因为按照圣经，它对教会成了和将成为神圣的启示的见证。

第20节 教会中的权威

教会不能宣称自己拥有直接的、绝对的、实质的权威，而只能宣称作为上帝之道的圣经有这一权威。但是，对圣经中的权威的上帝之道的实际顺从是由这一事实客观地决定的：在教会中共同认信圣经中的见证的人们，准备好并愿意在解释和运用圣经中相互聆听。借助圣经的权威，教会的权威才得以建立，因此，教会中的权威被约束为间接的、相对的和形式上的权威。

第21节 教会中的自由

教会的一个成员不能宣称自己拥有直接的、绝对的、实质的自由，而只能宣称作为上帝之道的圣经的自由。但是，对圣经中的自由的上帝之道的顺从是由这一事实主观地限定的：每一个认信圣经的见证的人必须愿意并准备好为其解释和运用圣经负责。借助于圣经的自由，教会的自由才

得以建立，因此，教会中的自由被限制为间接的、相对的和形式上的自由。

第4章 教会的宣道

第22节 教会的使命

上帝之道是上帝在耶稣基督教会的宣道中的上帝自身。就上帝给了教会谈论他的委托，教会要对此委托负责而言，这是上帝自己在他自己的见证中宣示了他自己的启示。当教会中说出的人言在确认了圣经对启示的见证，并提供和创造了对上帝之道的顺从的时候，教会的宣道就是一种纯粹的教义。因为，这是它的本质特征、功能和责任，教会布道者之言就是教义学行动特殊的、直接的对象。

第23节 教义学作为聆听的教会的功能

教义学邀请教导的教会一再聆听圣经所见证的启示中的上帝之道。教义学之所以能如此，仅仅是因为它自己采取了聆听的教会的态度，因此，它自己聆听上帝之道，并将它作为聆听的教会知道自己当服从于它的规范。

第24节 教义学作为教导的教会的功能

教义学激励聆听的教会不断地从事教导圣经所见证的启示中的上帝之道的任务。教义学之所以能如此，仅仅是因为它自己采纳了教导的教会的地位，因此，它宣

称上帝之道，并将它作为教导的教会本身奉献于它的对象。

第二卷　上帝论

第5章　对上帝的认识

第25节　对上帝的认识的完成

对上帝的认识借助于圣灵发生于上帝之道的启示的完成之中，因此发生于信仰及其顺从的实在与必然之中。上帝的知识的内容就是，我们首先必须敬畏的上帝的存在超过一切，因为我们能爱他超过一切；上帝仍然对我们保持为一个奥秘，因为他让他自己对于我们是那么明晰而确定。

第26节　上帝的可认识性

既然，上帝自身就是真理，上帝在上帝之道中将他自己给予人，并借着圣灵被认识为真理，那么，认识上帝的可能性就从上帝而来。既然，借着圣灵在上帝之子中人成为上帝所喜爱的，并因此分有参与了上帝的真理，那么，认识上帝的可能性也从人而来。

第27节　对上帝的认识的限度

上帝只有通过上帝才能被认识。因此，如果在信仰中我们试图借助于一些观点和概念回应上帝的启示，我们是不能认识上帝的。但是，如果我们不得到上帝的许

可，不服从上帝的命令，而企图认识上帝的启示，也是不能认识上帝的。能认识上帝，因此我们对上帝的认识是真实的，就在于这一事实之中：恩典中的上帝把我们观察和设想都被采纳到和决定于分有参与上帝的真理之中。

第6章 上帝的实在性

第28节 上帝的存在作为自由中的爱

上帝是在上帝的启示行动中的上帝。上帝寻找并创造了他和我们之间的伙伴关系，因此他爱我们。但是，他是这一爱的上帝，他作为父、子、灵而无需我们，他存在于自身之中而拥有主的自由。

第29节 上帝的完美

上帝在很多个体和很多单独的完美的丰富性之中活出自己完美的生命。上帝的每一种完美都是其自身之中的完美，并与其他联合在一起的完美。因为，无论是上帝的自由在其中的爱的形式，还是上帝的爱在其中的自由的形式，都不外乎是上帝自身，是上帝独一的、单一的、独特的存在。

第30节 上帝的爱的完美

上帝之爱的神圣性就在于这一事实之中：上帝在自身和在他的所有工作之中都是恩典的，仁慈的和耐心的，同时也是神圣的，公

义的和智慧的。

第31节 上帝的自由的完美

上帝之自由的神圣性就在于这一事实之中：上帝在自身和在他的所有工作之中都是独一的，恒常的和永恒的，同时也是全在的，全能的和荣耀的。

第7章 上帝的恩典拣选

第32节 正确的上帝恩典拣选论的任务

拣选论是福音书的总纲，因为在所有能说出的和能听到的话之中最好的就是：上帝拣选了人，上帝就是为了人的独一的上帝，上帝在自由中爱。拣选论根基于对耶稣基督的认识，因为他一身兼是被拣选的上帝和被拣选的人。拣选论是上帝论的一部分，因为上帝拣选人原初地就是预定的，不仅是对人而言，而且也是对上帝自身而言。拣选论的功能在于基本地见证这一作为上帝的所有方式和所有工作的开端的永恒的、自由的、永不改变的恩典。

第33节 耶稣基督的拣选

恩典的拣选是上帝在耶稣基督中的所有方式和所有工作的永恒开端。在耶稣基督中，上帝在其自身的自由的恩典中为有罪的人选定了自身，为自身选定了有罪的人。因此，上帝亲自承当了人的拒绝及其所有的结果，并拣选了人，分有自己的荣耀。

第34节

共同体的拣选

恩典的拣选，即耶稣基督的拣选，同时也是上帝独一的共同体的永恒拣选。通过上帝独一的共同体的存在，他向整个世界见证了耶稣基督，并呼召整个世界去信仰耶稣基督。这一独一的共同体在以色列的形式中代表着神圣的审判，在教会的形式中代表着神圣的仁慈。在以色列的形式中它被规定为聆听上帝给人的应许，在教会的形式中它被规定为信仰上帝给人的应许。对于上帝的独一的共同体，一种情况给出的是它的过去，一种情况给出的是它的未来。

第35节

个体的拣选

孤立的反对上帝的人是被上帝拒绝的。但是，做这种人只是无神的人他自己的选择。上帝的共同体的见证对于每一个体而言显明了：这种无神之人的选择是空洞的；他永恒地属于耶稣基督，因此，是不能被拒绝的，而是被上帝在耶稣基督中拣选了的；人出于错误的选择而做出的拒绝已经被耶稣基督承受并消解了；基于公义和神圣的决定，人被赋予了与上帝一起永恒的生命。人的拣选的应许决定了，他作为共同体的成员，将承担向整个世界见证这一拣选。他的拒绝的启示只能

决定他去信仰作为惟一能承受并取消他的拒绝的耶稣基督。

第8章 上帝的诫命

第36节 伦理学作为上帝论的任务

作为上帝诫命论的伦理学将律法解释成福音的形式，解释成通过拣选的上帝而来的人的成圣。因为，耶稣基督在一身中兼为神圣的上帝和成圣的人，所以，伦理学的基础就是对耶稣基督的认识。因为，宣称拥有人的上帝原初地就使自身对人负责，所以，伦理学构成了上帝论的一部分。就其是人的救赎的介入和委托而言，伦理学的功能首先是承担对上帝的恩典的见证。

第37节 诫命作为上帝的要求

因为上帝在耶稣基督中给我们恩典，他的诫命就是他作出的高于我们之上的要求，就是在我们一切行动中我们必得承认上帝是对的命令，就是我们给我们自己顺从这一诫命自由的要求。

第38节 诫命作为上帝的决定

因为上帝在耶稣基督中给我们恩典，他的诫命就是关于我们行动的特质的全权的、无限的和善好的决定，我们从这一决定而来，我们立身于这一决定之下，我们持续地奔向这一决定。

第39节 诫命作为上帝的审判

因为上帝在耶稣基督中给我们恩

典，他审判我们。他审判我们，因为他愿意为了他自己的儿子的缘故，把我们视为他自己的。他审判我们，在他的儿子的死中，他谴责了我们所有的罪行，借着他的儿子的复活，他向我们宣称了公义。他审判我们是他为了要使我们得到上帝统治下永恒的生命的自由。

第三卷　创世论

第9章　创世的工作

第40节　信仰造物主的上帝

人把他自己的存在和形式以及与所有不同于上帝的存在，都归于上帝的创造。这一洞见要被接纳和回答只能在神圣的自我见证之中，也就是在信仰耶稣基督之中，也就是在对造物主和创造物在上帝之中实现统一的认识之中，在由上帝在场地中保的生命之中，在造物主对他的创造物的权利之下的，和在对造物主对他的创造物的善好的体验中的生命之中。

第41节　创世和立约

创世是三一的上帝的一系列工作中的第一个，因此创世是所有不同于上帝的事物的开端。尽管创世在自身之中包含了时间的开端，它的历史的实在性避开了所

有的历史考察和说明，但它可以表述在圣经的只能以传奇的形式叙事的创世之中。而按照这一见证，创世的目标以及意义就是，使上帝与人立约的历史得以可能，上帝与人立约的历史在耶稣基督中有其开端、中心和高潮。这一立约的历史是创世的目标，而创世也正是这一立约的历史的开端。

第42节 造物主的上帝的肯定

造物主上帝的工作特别在于这样的好处之中：在其创世的限度中，上帝创造的东西都能借助上帝而实现其存在，都被上帝称义而成为善好的。

第10章 创造物

第43节 人作为教义学的问题

人活在天下地上是创造物，人与上帝的关系启示在上帝之道之中，因此，人是神学创世论的中心对象。作为人的耶稣就是启示的上帝之道自身，他是我们认识上帝所创造的人的本质的来源。

第44节 人作为上帝的创造物

人的存在就是显示，上帝的创造物之一是如何被上帝拣选、呼召，如何被把捉到上帝面前的人的责任之中并证明能完成责任的历史。

第45节 人被规定为上帝的立约伙伴

真实的人是被上帝所规定的，生

命与上帝拥有不可侵犯的相互关系，这就在于这一事实之中：人的创造物的存在是一种“我与你”、“男与女”的相遇中的存在。人就是相遇中的人，因此在这种人性中，人是他的造物主存在的相似物，是盼望造物主的存在。

第46节 人作为灵魂与肉体

通过上帝的圣灵，人是实体的有机体的主体、形式和生命，人是他的身体的灵魂。灵魂与身体二者完全和同时是不可抹杀的差异，也是不可分割的一体，具有不可摧毁的秩序。

第47节 在时间中的人

人活在他的过去、现在和未来的生命的范围之中。永恒的上帝，人的造物主和人的立约伙伴，曾经在人之前，也将在他之后，并将人的存在固定在各个边界之上。上帝是人可以生活在时间之中的希望。

第11章 造物主及其创造物

第48节 神意论及其基础和形式

神意论在如下的意义上涉及的是创造物本身的历史：在每一个方面，在整个范围之内，创造物的历史进程是在造物主上帝父亲般的关切之下的，造物主的关切的意愿在他的恩典的拣选中，因此就是在上帝与人之间的立约的历史中，就是在耶稣基督中，成全

并被看见。

第49节 圣父作为他的创造物的主

上帝在保存、陪伴和管理大地上的存在的整个过程中，实现了他对他的创造物的父亲般的统治。上帝这样仁慈的行为在耶稣基督身上启示并行动于创造物的范围之中，因此，上帝之子的统治也显示在创造物的范围之中。

第50节 上帝与虚无

在上帝的控制之下的世界上正存在的事物，都受到虚无的威胁和实际上的腐坏，虚无敌对于造物主的意志，因此，敌对于上帝善好的创造物的本质。通过他启示和彰显于耶稣基督中的仁慈，上帝审判虚无。通过悬搁被拒绝和被消除的终极启示，上帝决定了上帝之道及其一直在运作的工作的领域、方式、程度和服从关系。

第51节 天国、上帝的使者及其敌对者

上帝在耶稣基督中的行动，因此也是上帝对他的创造物的统治，叫做“天国”。因为，上帝的统治为自身首先和至高无上地要求上面的世界。从上面的世界，上帝拣选和派出了他的使者：“天使”。天使先于启示，在地上成全上帝的意志，作出客观而真正的见证；天使伴随着见证，忠信地服务于上帝和人；天使胜利地抵御了敌

对者的各种混乱的形式和力量。

第12章 造物主上帝的诫命

第52节 伦理学作为创世论的任务

在创世论的语境中，专门的伦理学的任务是显示在何种程度上，在耶稣基督中施恩典给人的独一上帝的独一诫命，也是人的造物主的诫命，因此已经成圣了创造物的行动和人的节制。

第53节 上帝面前的自由

造物主上帝的意志就是作为他的创造物的人能在他的面前回应他。上帝的诫命特别说到：人要坚守他的神圣的日子，作为敬拜的日子、自由的日子、喜乐的日子；人应该在他的心里和在他的口中认信上帝；人要带着他的请求来到上帝面前。

第54节 共同体中的自由

造物主的上帝召唤人到他面前，他也把他的伙伴指示给他。神圣的诫命特别断定：在男人与女人的相遇中，在父母与孩子的关系中，在由近及远的邻人关系中，人能肯定、敬重和欢喜，其他的人和他自己在一起以及他自己和其他的人在一起。

第55节 对生命的自由

造物主的上帝召唤人到他面前，他也使他转向他的同伴，他命令人敬重他自己的从上帝借来的生命，以及其他每一个人从上帝借

来的生命，在所有的无常前保护生命，为了能使这生命用于这种服侍或预备用于这种服侍。

第56节　束缚中的自由

造物主的上帝意愿并要求归属于他的人，带着由上帝他的创造者和主已经给他设定的时间、使命和荣誉的束缚所指示的特定意图，与他的同伴联结为一体，并且有义务肯定自己的生命以及他人的生命。

第四卷　和解论

第13章　和解论的对象和问题

第57节　和解者的上帝的工作

基督共同体所接受和宣讲的信息的对象、起源和内容，其核心就是自由地信仰上帝的行动。在信仰上帝的自由行动中，上帝抓住被人丢失的根据。人拒绝造物主的上帝，当他们这么做的时候，他们也毁掉了作为创造物的他们自己。上帝在耶稣基督之中让人的根据成为他自己的根据，贯彻这一原因直到目的，并通过这种方式，实现和显示他自己在世界上的荣耀。

第58节　和解论概要

和解论的内容就是对耶稣基督的认识。耶稣基督是：１．独一的上帝，也就是上帝谦卑他自己，因

此是和解的上帝；2．独一的人，也就是被提升的人，因此是被上帝和解的人；3．在这两者的一体中的中保者和我们的救赎的见证者。

对耶稣基督的三重认识包含了对人的罪的认识：1．人的骄傲；2．人的懒惰；3．人的虚假。对耶稣基督的三重认识也包含了对和解发生于其中的事件的认识：1．人的称义；2．人的成圣，3．人的呼召。对耶稣基督的三重认识也包含了对圣灵的工作的认识：1．召集共同体；2．建立共同体；3．差遣共同体。对耶稣基督的三重认识包含了对基督徒的认识：1．在信仰之中；2．在爱之中，3．在希望之中。

第14章 耶稣基督：主作为仆

第59节 上帝之子的顺从

耶稣基督是独一的上帝，这显示在上帝自己由主成为仆而进入了遥远国度的方式之中。在真正的上帝的至高无上的权威之中，永恒的父的永恒的子成为顺从的，他献出自身、谦卑自己成为人的兄弟，他成为一个罪犯，他通过审判他自己，审判这个罪犯，他在罪犯的位置上死去。但是，圣父上帝从死亡中兴起了他，因而认可和成就了他的死亡与受难，并将此作为为我们而做的赎罪，

作为我们向上帝的皈依，作为从死亡中的生命的救赎。

第60节 人的骄傲与堕落

在为我们钉在十字架上的耶稣基督的复活中，上帝宣布了他的宣判。这一宣判揭示了谁是在耶稣基督的死亡中被抛弃的，揭示了人竟然想成为上帝，想他自己成为主，想成为善恶的审判者，想成为他自己的救助者，因此抗拒上帝恩典的统治，人自己无论是在个体，还是在全体上，都在上帝面前成为无可挽回的、彻底的、完全有罪的人。

第61节 人的称义

上帝的义建立在耶稣基督的死之上，显示在耶稣基督蔑视人的错误的复活之中，这是人新的相应的义的基础。在耶稣基督中应许给人的，在耶稣基督中隐藏的，只在耶稣基督中启示的，不能被任何人的思想、人的努力和人的成就获得。但是，这些实在呼唤每一个人的信仰作为合适的承认、本分和申求。

第62节 圣灵和基督徒同体的召集

圣灵是唤醒的力量，耶稣基督在圣灵中形成并持续地更新他的身体，也就是他自己在世俗历史中的存在形式，那就是独一的、神圣的、大公的和使徒的教会。这就是基督教，这就是共同体的召

集。那些被召集的人，就是在神圣的判决之下的生命，这一神圣的判决在耶稣基督之死中完成，在他从死里复活中启示出来，上帝已经在所有其他人之前为他们作出了意愿和准备。因此，这就是整个人性世界暂时的代表在上帝中的称义。

第63节 圣灵与基督徒之信仰

圣灵是唤醒的力量，耶稣基督在圣灵中召集有罪的人到他的共同体中，并作为基督徒信仰他：承认、认识和认信耶稣基督作为主，并且为了他而成为仆；在面对在耶稣基督中发生的胜过他的骄傲和堕落，代表他自己和世界二者表示懊悔；并再次在面对在耶稣基督中建立起来的他的新的义和生命，代表他自己和世界二者表示信念。

第15章 耶稣基督：仆作为主

第64节 人子的提升

耶稣基督，上帝之子，谦卑自身成为仆的主，也是这个仆被提升为主的人之子，是新的真正尊贵的人，他分有参与了上帝的存在、上帝的生命、上帝的统治和上帝的行动，他归荣耀给上帝，为上帝作见证，他也是所有其他人的头、代表和拯救者，他是圣灵工作中给予我们神圣指引的本源、内容和规范。

第65节

人的懒惰和苦难

在为我们钉十字架的耶稣基督的复活中，上帝给出的指引显示了谁是在耶稣基督的死亡中被战胜的。这就是那种人，他不使用他的自由，而是满足于做一个低水平的自我封闭的存在，无可救药地、彻底地、完全地屈从于自己的愚蠢、非人性、放纵和焦虑，并把自己交给自己的死亡。

第66节

人的成圣

在蔑视人的逆反意志中，人的提升已经实现在耶稣基督的死，并显示在耶稣基督的复活之中了。人的提升是创造了他作为上帝的忠信的立约伙伴的新的存在形式。这整个地、全然地基于他在上帝面前的称义。像这样，这只有在独一的耶稣基督中才能完全实现，但是，在耶稣基督中，这一实现对所有人都是有效的和权威的。这就是通过在他们之间，在那些子民的生命中作为上帝的指示而自我证明：这些人被呼召做来到人民中的门徒，被唤醒皈依，赞美他们的工作，承担落在他们自己身上的十字架。在这些行为中，他们为整个世界被上帝的爱的行动所规定而暂时地献上感恩，由此，他们甚至作为罪人而获得能顺从的自由，能把他们自己树立为上帝的圣徒的自由。

第67节 圣灵和基督徒同体的建立

圣灵是耶稣我们的主在世界上建立起教会作为他的身体，也就是作为他自己存在的世俗历史的形式的、加速的力量。圣灵促使教会成长、维持教会并命令教会作为基督圣徒同体，并因此让他适合去暂时代表全人类和人的生命的成圣，就像发生在耶稣基督中的一样。

第68节 圣灵和基督徒之爱

圣灵是耶稣基督将有罪的人放入他的圣徒同体中，因此给他自由的、加速的力量。有罪的人把自我交给上帝和他的伙伴，作为上帝的见证，以此回应上帝的爱，因为上帝引导他到上帝面前，兴起他，克服他的懒惰和苦难。

第16章 耶稣基督：真正的见证

第69节 中保的荣耀

“圣经中给我们见证的耶稣基督是我们生死都必须聆听的、信赖的和顺从的、独一的上帝之道。”

第70节 人的虚假和被谴责

上帝在耶稣基督复活的能力中作出了有效的应许，当这一有效的应许与人相遇时，人则证明了他自己是一个说谎者，在他的思想、言语和行为之中，他借助于自由的上帝并为了上帝的解放，已经成了企图自在自为地作为自我肯定自己的人而要求上帝，这

种颠倒只能使人自己毁坏自己并最终销毁自己。

第71节 人的天职

活生生的耶稣基督之道就是创造性的呼召，耶稣基督用呼召唤醒人对真理的实际的认识，并把他作为基督徒的新身份接纳他，也就是，把他接纳到一种与他的特殊的伙伴关系之中，把他作为备受折磨但又装备良好的见证，推到为他的先知工作服务之中。

第72节 圣灵和基督徒同体的差遣

圣灵是活生生的主耶稣基督的开启的力量，耶稣基督承认被他自己呼召的作为自己身体，也即作为自己在世俗历史中的存在形式的同体，并委托给同体他自己的先知之言的职司，就像在耶稣基督中的那样，做呼召所有人和所有造物的暂时代表。耶稣基督在人民之间差遣作为他自己子民的基督徒同体，他委任同体在所有人面前认信他，呼召人们转向他，因此，让整个世界知道，在耶稣基督之中完成的上帝与人之间的立约乃是立约的历史的最初和最终的意义，耶稣基督未来的显现就在此时此地已经是巨大的、有效的、活生生的希望。

第73节 圣灵和基督徒之希望

圣灵是耶稣基督胜过有罪的人的虚假和谴责的开启的力量，圣灵

使有罪的人成为他的基督徒同体的一员，使他能在盼望耶稣基督中奔向他最终的也是他直接的未来。也就是，充满信心地、耐心地、欢喜地期待耶稣基督的重新来临。在耶稣基督中完成的上帝意志的启示，在耶稣基督的重新来临中达到完美的顶点。

未完成的片段　基督徒生命的根基

人转向对上帝的信仰，最终呼唤上帝，这是忠信的上帝的工作。这一工作通过耶稣基督的历史事件的唤醒的、加速的和开启的力量，完美地实现在耶稣基督的历史之中，并成为被圣灵洗礼了的生命的新开端。

这一信仰上帝的生命，这一基督徒的生命的第一步就是人用水洗礼，他按照自己的决定请求基督徒同体，被基督徒同体实施洗礼，由此建立了他顺从、皈依和希望的认信，他祈祷上帝的恩典，他把荣耀归给上帝的恩典的自由。

附录四：参考文献

中文文献

刘小枫：《走向十字架的真》，上海：三联书店，1994。

卓新平：《当代西方新教神学》，上海：三联书店，1998。

刘小枫主编：《道风：基督教文化评论》，第1—11期，贵州人民出版社。1990—2000。

刘小枫主编：《20世纪西方宗教哲学文选》，杨德友，董友等译，刘小枫前言，上海：三联书店，1991。

巴特：《〈罗马书〉释义》（历代基督教思想学术文库），魏育青译，刘小枫序，张贤勇导言，香港：汉语基督教文化研究所，1998。

巴特：《教会教义学》（精选本）（历代基督教学术文库），戈尔维策选，何亚将，朱雁冰译，刘小枫前言，戈尔维策导言，北京：三联书店，1998。

巴特："莫扎特"，《莫扎特：音乐的神性与超验的踪迹》（基督教学术研究文库），朱雁冰，李承言译，刘小枫前言，上海：三联书店，1996。

汉斯·昆：《基督教大思想家》（历代基督教思想学术文库），包利民译，刘小枫导言，香港：汉语基督教文化研究所，1995。

西文文献

一、巴特的主要著作

Karl Barth, *Karl Barth-Gesamtausgabe Bd. I-* , Zürich: Theologische Verlag, 1973— .（《巴特全集》）

Karl Barth, *Der Römerbrief: Erste Fassung* . Bd. 16. Hg. H.Schmidt, Zürich: Theologische Verlag.1985.（《〈罗马书〉释义》第一版，在本书中缩写为R1。）

Karl Barth, *Der Römerbrief: Zweiter Fassung* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1922, 1929. *The Epistle of the Romans* , trans. E. C. Hoskins, Oxford, 1933.（《〈罗马书〉释义》第二版，在本书中缩写为R。）

Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik. 31 Bände* , 1986—93.（Studien-Ausgabe）.Karl Barth-Archive, von Hinrich Stoevesandt. Basel Literatur.（《教会教义学》三十一卷，研究版）

Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik. 13 Bände* . München: Chr. Kaiser Verlag, 1932. Zürich: Evangelische Verlag, 1938—1965, *Church Dogmatics* ed. & trans. by T. F. Torrance & Geoffrey W. Bromiley（G. T. Thomson & H. Knight）, Edinburgh: T. & T. Clark, 1956—1977.（《教会教义学》十三卷，在本书中缩写为CD）

Karl Barth, *Fides quaerens intellectum: Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* , Zürich: Evangelische Verlag, 1931（1）. 1958（2）. *Anselm: Fides quaerens intellectum: Anselm's proof of the existence of God in the context of his theological scheme* , trans. I. W. Robertson, London: SCM Press. 1960.（《信仰寻求理解: 安瑟尔姆的上帝存在的证明及其神学》）

Karl Barth, *Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre* ,（The Gifford）Zürich: Evangelische Verlag. 1938. *The Knowledge of God and the Service of God according to the Teaching of the Reformation* , trans. J. L. M. Haire & Ian Henderson, London: Lodder and Stoughton, 1938.（《宗教改革关于上帝的认识和上帝的服侍的教诲》）

Karl Barth, *Das Wort Gottes und die Theologie: Gesammelte Vorträge* , München: Chr. Kaider Verlag, 1924. *The Wort of God and the Wort of Man* , trans. D. Horton, London: Hodder & Stoughton. 1928.（《上帝之道与神学：论文集》，英译《上帝之道与人言》）

Karl Barth, *Die Theologie und die Kirche: Gesammelte Vorträge* , München: Chr. Kaider Verlag. 1928. *Theology and Church* , trans. Louise Pettibone Smith, Intr. T. F. Torrance, London: SCM, 1962.

（《神学与教会》）

Karl Barth, *Eine Schweizer Stimme 1938—1945* , Zürich: Theologischer Verlag, 1945.（《一个瑞士人的声音》）

Karl Barth, *Theologische Fragen und Antworten: Gesammelte Vorträge* , Zürich: Zollikon Verlag, 1957.（《神学问答》）

Karl Barth, Die Mensch Lichekeit Gottes, Zürich: Zollikon, 1956. *The Humanity of God* , trans. J. Thomas & T. Wieser, London: Collins, 1967.（《上帝的人性》）

Karl Barth, *Unterricht in der christlichen Religion.*（*1924—25*）*Bd. 17* , Hg. H. Reiffen & H. Stoevesandt, Zürich: Theologischer Verlag, 1985, 1990. *The Gottingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion. Vol. 1* , ed. by Hannelotte Reiffen, trans. G. W.Bromiley, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1991.（《哥廷根教义学》）

Karl Barth, *Die Christliche Dogmatik im Entwurf: I. Die Lehre vom Worte Gottes: Prolegomena zur christlichen Dogmatik* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1927, Hg. G. Sauter. Zürich: Evangelischer Verlag, 1982. *Chuch Dogmatics Doctrine of the Word of God: Prolegomena to Church Dogmatics* , Edinburgh: T & T Clark, 1997.（《基督教教义学纲要: 教义学导论：上帝之道论》）

Karl Barth, *Dogmatik im Grundriss* , Zollikon/Zürich: Evangelischer Verlag, 1947. *Dogmatics in Outline* , trans. G. T. Thomson, New York: Harper & Row, 1959, London: SCM. 1960.（《教义学纲要》）

Karl Barth, *Einführung in die evangelische Theologie* , Zürich: Theologischer Verlag, 1962. *Evangelical Theology, Edinburgh* : T & T Clark, 1963.（《福音神学导论》）

Karl Barth, *Ethik. I-II* , Hg, D. Braun, Zürich: Theologischer Verlag, 1973, 1978. *Ethics* , trans. G. W. Bromiley, Edinburgh: T & T Clark, 1981.（《伦理学》）

Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert* , Zürich: Evangelischer Verlag, 1947. *Protestant Theology in the*

Nineteenth Century: Its Background and History , trans. B. Cozens & J. Bowden, London: SCM Press, 1972.（《19世纪新教神学：背景和历史》）

Karl Barth, *Credo: Die Hauptprobleme der Dogmatik dargestellt in Anschluss an das Apostolische Glaubensbekenntnis* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1935. *Credo: A Presentation of the Chief Problem of Dogmatics with reference to the Apostles' Creed* , trans. J. S. McNab, London: Hodder & Stoughton. 1936.（《我信》）

Karl Barth, *Die Theologie Calvins* （1922）, Hg. A. Reinstädtler & H. Scholl, Zürich: Evangelischer Verlag, 1993. *The Theology of John Calvin* , trans. G. W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Wm. B.Eerdmans, 1995.（《加尔文的神学》）

Karl Barth, *Die Theologie Schleiermacher* , Hg. D. Ritschl, Zürich: Evangelischer Verlag, 1978. *The Theology of Schleiermacher* , trans. G.W. Bromiley, Edinburgh: T & T Clark, 1982.（《施莱尔马赫的神学》）

Karl Barth, *K. Barth-E. Thurneysen Briefwechsel 1913—1921.1921—1930* , Zürich: Evangelischer Verlag, 1973, 1974. *Revolutionary Theology in the Making: Barth-Thurneysen Correspondence 1914—25* , trans. James D. Smart, London: Epworth Press, 1964.（《巴特与图尼森通信》）

Karl Barth, *K. Barth-R. Bultmann Briefwechsel 1911—1966* , Hg. B.Jaspert, Zürich: Evangelischer Verlag, 1971. *K. Barth-R. Bultmann Correspondence 1922—1966* , Trans. G. W. Bromiley, Grand Rapids: B. Eerdmans, 1981.（《巴特与布尔特曼通信》）

Karl Barth, *Karl Barth Letters 1961—1968* , ed. Geoffrey W. Bromiley, Edinburgh: T. & T. Clark, 1984.

Karl Barth, *Nein! Antwort an Emil Brunner* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1934.（《不！答布龙纳》）

Karl Barth, *Karl Barth's Table Talk* , Ed. J. Godsey, Edinburgh: Oliver & Boyd, 1963.（《巴特的席间闲谈》）

二、关于巴特的文献

Eberhard Busch, *Karl Barths Lebenslauf* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1975. *Karl Barth: His Life From Letters and Autobiographical Texts* , Trans. J. Bowden, London: SCM. 1976.（《巴特传》）

Karl Kupisch, *Karl Barth in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten* , Reinbek: Rowohlt Taschenbuchverlag, 1971.（《巴特传》）

Jürgen Moltmann, Hg. *Anfänge der dialecticshen Theologie. BandI-II* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1962. *The Beginnings of Dialectic Theology* , ed. James Robinson, Richmond: John Knox Press, 1968.（《辩证神学的起源》）

Eberhard Jüngel, *Gottes Sein ist im Werden* , Tübingen, J. C. B. Mohr, 1967. *The Doctrine of the Trinity: God's Being Is in Becoming* , trans.H.Harris. Grand Rapids: B. Eerdmans, 1976.（《上帝的存在在生成中》）

Eberhard Jüngel, *Barth-Studien* , Zürich, 1982. *Karl Barth, a Theological Legacy* , trans. Garrett E. Paul, Philadelphia: Westminster Press, 1986.（《巴特研究》）

Geoffrey W. Bromiley, Ed. *Introduction to the Theology of Karl Barth* , Edinburgh: T. & T. Clark, 1979.（《巴特神学导论》）

Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation* , Trans. Edward T Oakes, San Francisco: Communio Books, Ignatius Press, 1992.（《巴特的神学》）

George C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* , Trans. H. R. Boer, London: Paternoster. 1956.（《巴特神学中的恩典的凯旋》）

Hans Küng, *Rechtfertigung: Die Lehre Karl Barths und eine Katholische Besinnung* , Einsiedeln: Johannes Verlag, 1957. München/Zürich: Piper, 1986. *Justification: the Doctrine of Karl Barth and a Catholic Reflection* , trans. Thomas Collins & Edmund Tolk & David Granskou, Philadelphia: Westminster Press, 1964.（《称义》）

Thomas Forsyth Torrance, *Karl Barth: an Introduction to His*

Early Theology , 1910—1931, London: SCM Press, 1962.（《巴特早期神学导论》）

Thomas Forsyth Torrance, *Karl Barth, Biblical and Evangelical Theologian, Edinburgh* ：T & T Clark, 1990.（《巴特：圣经神学家和福音神学家》）

Herbert Hartwell, *The Theology of Karl Barth: An Introduction* . Philadelphia: Westminster Press, 1964.（《巴特神学导论》）

Donald G. Bloesch, *Jesus Is Victor!: Karl Barth's Doctrine of Salvation* , Nashville: Abingdon, 1976.（《耶稣是胜利者：巴特的救赎论》）

Henri Bouillard, *Karl Barth. I: Genese et Evolution de la théologie dialectique. II-III: Parole de Dieu et existence humaine* . Paris: Editions Montaigne, 1957.（《巴特：第一卷，辩证神学的起源与发展；第二卷上帝之道与人的生存》）

George Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth* , Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 2000.（《破坏性的恩典：巴特神学研究》）

George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: the Shape of His Theology* , Oxford: Oxford University Press, 1991.（《如何解读巴特》）

George Hunsinger, *ed. Karl Barth and Radical Politics* , Philadelphia: Westminster Press, 1976.（《巴特与激进政治学》）

Friedrich-Wilhelm Marquardt, *Theologie und Sozialismus: Das Beispiel Karl Barths* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1985（3）.（《神学与社会主义：以巴特为例》）

Helmut Gollwitzer, *Reich Gottes und Sozialismus bei Karl Barth* , Müchen: Chr. Kaiser Verlag, 1972.（《巴特的上帝之国与社会主义》）

Bertold Klappert, *Die Auferweckung des Gekreuzigten: Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart* , Neukirchen, 1971.（《被钉十字架者的复活：巴特的基督论及其与当今基督论的关系》）

Stephen Sykes, *Karl Barth: Centenary Essays* , Cambridge: Cambridge University Press, 1989.（《巴特: 百年诞辰纪念文集》）

Stephen Sykes, *Karl Barth: Studies of His Theological Method* , Oxford: Oxford University Press, 1979. 《巴特神学方法研究》

Gordon Haddon Clark, *Karl Barth's Theological Method* , Philadelphia: Presbyterian and Reformed Pub. Co, 1963.（《巴特的神学方法》）

H. M. Rumscheidt, ed. *The Way of Theology in Karl Barth* . Alilson Park, Pa., Pickwick Publications, 1986.（《巴特的神学之路》）

H. M. Rumscheidt, ed. *Karl Barth in Review: Posthumous Works Reviewed and Assessed* , Pittsburgh: Pickwick Press, 1981.（《重评巴特》）

Robert W. Jenson, *God after God: The God of the Past and the Future as Seen in the Work of Karl Barth* , Indianapolis: Bobbs-Merrill. 1969.（《上帝之后的上帝：巴特著作中所见之过去与未来的上帝》）

Robert W. Jenson, *Alpha and Omega: A Study in the Theology of Karl Barth* , New York: Nelson Press, 1963.（《阿尔法与欧米嘎：巴特神学研究》）

Donald K. McKim, ed. *How Karl Barth Changed My Mind* , Grand Rapids, Mich: W. B. Eerdmans Pub. Co, 1986.（《巴特如何转变我的心》）

Bruce L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909—1936* , Oxford: Oxford University Press, 1995.（《巴特的批判实在论的辩证神学》）

Gary J. Dorrien, *The Barthian Revolt in Modern Theology: Theology Without Weapons* , 1999.（《现代神学中的巴特转折》）

K. Blaser, *Karl Barth 1886—1968* , Freiburg: Lang, 1987.（《巴特传》）

Stuart D. McLean, *Humanity in the Thought of Karl Barth* , Edinburgh: T. & T. Clark, 1981.（《巴特思想中的人性》）

Colm O'Grady, *The Church in the Theology of Karl Barth* , London: Geoffrey Chapman, 1968.（《巴特神学中的教会》）

David E. Demson, *Hans Frie & Karl Barth: Different Ways of Reading Scripture* , Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997.（《汉斯·弗莱与巴特：阅读圣经的不同方式》）

Nigel Biggar, ed. *Reckoning with Barth* , London/Oxford: Mowbray, 1988.（《深思巴特》）

Trevor Hart, *Regarding Karl Barth: Toward a Reading of His Theology* , Downers Grove: InterVarsity Press, 1999.（《关于巴特》）

Nigel Biggar, *The Hastening That Waits: Karl Barth's Ethics* , New York: Oxford University Press, 1993.（《催促期待》）

John B. Webster, *Barth's Ethics of Reconciliation* , New York: Cambridge University Press, 1995.（《巴特的和解伦理学》）

John B. Webster, ed. *The Cambridge Companion to Karl Barth* , Cambridge University Press, 2000.（《巴特剑桥指南》）

Ch. Frey, *Die Theologie Karl Barths: Eine Einführung* , Frankfurt/M, 1988.（《巴特神学导论》）

Richard H. Roberts, *A Theology on Its Way?: Essays on Karl Barth* , Edinburgh: T&T Clark, 1991.（《神学在路上：论巴特》）

Graham Ward, *Barth, Derrida, and the Language of Theology* , Cambridge. New York: Cambridge University Press, 1995.（《巴特、德里达与神学的语言》）

Ingrid Spieckermann, *Gotteserkenntnis: Ein Beitrag zur Grundfrage der neuen Theologie Karl Barths* , Munich: Chr. Kaiser, 1985.（《对上帝的认识：论巴特新神学的基本问题》）

William Stacy Johnson, *The Mystery of God: Karl Barth and the Postmodern Foundations of Theology* , Louisville, Ky: Westminster John Knox Press, 1997.（《上帝的奥秘：巴特与神学的后现代的基础》）

Timothy J. Gorringe, *Contemporary Political Orders and Christ: Karl Barth's Christology and Political Praxis* , Pennsylvania: Pickwick

Publications, 1983.（《当代政治秩序与基督：巴特的基督论与政治实践》）

Timothy J. Gorringe. *Karl Barth Against Hegemony*, Oxford: Oxford University Press, 1999.（《巴特反抗霸权》）

Benjamin C. Leslie, *Trinitarian Hermeneutics: The Hermeneutical Significance of Karl Barth's Doctrine of the Trinity*, Peter Lang Publishing, 1991.（《三一论的解释学：巴特的三一论的解释学意义》）

David Ford, *Barth and Gods Story: Biblical Narrative and Theological Method of Karl Barth in Church Dogmatics*, Peter Lang Publishing, 1985.（《巴特与上帝的故事：圣经叙事与巴特〈教会教义学〉中的神学方法》）

Frank Jehle, *Ever Against the Stream: The Politics of Karl Barth, 1906—1968*, Grand Rapids: Eerdmans, 2002.（《永远反潮流：巴特的政治学》）

Clifford Green, *Karl Barth: Theologian of Freedom*, London: Collins, 1989.（《巴特：自由的神学家》）

Dietrich Korsch, *Dialektische Theologie nach Karl Barth*, Tübingen, 1996.（《巴特之后的辩证神学》）

Georg Pfleiderer, *Karl Barths Praktische Theologie. Zu Genese und Kontext eines paradigmatischen Entwurfs systematischer Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen, 2000.（《巴特的实践神学》）

Karl Barth-Archiv in Basel: http：//www.unibas.ch/karlbarth/（巴塞尔大学巴特档案馆）

三、其他文献：

Rosino Gibellini, *Handbuch der Theologie im 20. Jahrhundert*,（La teologia del XX secolo）, Regenberg: Friedrich Pustet Verlag, 1995.（《20世纪神学手册》）

H. Dembowski, *Karl Barth, Rudolf Bultmann, Dietrich Bonhoeffer. Eine Einführung in ihr Lebenswerk und ihre Bedeutung für die gegenwärtige Theologie*, Neukirchen-Vluyn, 1976.（《巴特、布尔特

曼与朋霍费尔》）

F. Mildenberger, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie im 19. und 20. Jahrhundert* , Stuttgart. 1981.（19、20世纪德国福音神学史）

David F. Ford, ed. *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century* , Bd2, Oxford /New York: Basil Blackwell, 1989.（《现代神学家》）

Heinrich Fries & Georg Kretschmar, *Klassiker der Theologie. BdI: Von Irenäus bis Martin Luthe. BdII: Von Richard Simon bis Dietrich Bonhoeffer* , München: C. H. Beck Verlag, 1981, 1983.（《经典神学家》）

Karl-Josef Kuschel, Hg. *Lust an der Erkenntnis. Die Theologie des 20. Jahrhunderts: Ein Lesebuch* , München/Zürich: Piper Verlag, 1986.（《认识的兴趣：20世纪神学读本》）

Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen* I-IV, Tübingen: J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 1933, 1952, 1960, 1965. *Faith and Understanding* , ed. with an intro, Robert W. Funk, trans. Louise Pettibone Smith, Philadelphia: Fortress Press, 1969.（《信仰与理解》）

Rudolf Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments* , I-II, Tübingen: J. C. B. Mohr Verlag, 1948—1953. *Theology of the New Testament* , trans. Kendrick Grobel, New York: Charles Scribner's Sons, 1951.（《新约神学》）

Rudolf Bultmann, *History and Eschatology* , Gifford Lectures, Edinburgh, 1957. *Geschichte und Eschatologie* , Tübingen, 1958.（《历史与末世论》）

Hans-Werner Bartsch, Hg. *Kerygma und Mythos Bd. I-VI* . Hamburg. 1948—1953, *Kerygma and Myth: A Theological Debate* , 1953 partial, New York: Harper & Row. 1961.（《宣道与神话》）

Eberhard Jüngel, *Glauben und Verstehen: Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns* , Heidelberg, 1985.（《信仰与理解：论布尔特曼的神学概念》）

Eberhard Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe-Christ-Zeitgenosse: Eine Biographie* , München: Chr. Kaiser Verlag. 1967. *Dietrich Bonhoeffer: Theologian, Christian, Contemporary* , London: Collins, 1970. (《朋霍费尔传》)

Ernst Feil, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers: Hermeneutik-Christologie-Weltverständnis* , München/Mainz, 1971. *The Theology of Dietrich Bonhoeffer* , Philadephia: Fortress Press, 1985. (《朋霍费尔的神学》)

John W. de Gruchy, ed., *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer* , Cambridge University Press, 1999. (《朋霍费尔剑桥指南》)

Albrecht Schönherr & Wolf Krötke, *Bonhoeffer Studien: Beiträge zur Theologie und Wirkungsgeschichte Dietrich Bonhoeffers* , Berlin: Evangelische Verlag, 1986. (《朋霍费尔研究》)

Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie. BandI-III* , Göttingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1988, 1991, 1993. Systematic Theology, Vol. 1—3. Grand Rapids: Eerdmans, trans.Geoffrey Bromiley 1991, 1998. (《系统神学》)

Carl E E. Braaten & Philip Clayton, *The Theology of Wolfhart Pannenberg* , Minneapolis, MN: Augsburg Press. 1988. (《潘能伯格的神学》)

Timothy Bradshaw, *Trinity and Ontology: a Comparative Study of the Theologies of Karl Barth and Wolfhart Pannenberg* , Lewiston: E. Mellen Press, 1992. (《三位一体与本体论: 巴特与潘能伯格神学的比较研究》)

Jürgen Moltmann, *Theologie der Hoffnung: Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1964. *Theology of Hope* , Trans. James W. Leitch, New York/Evanston: Harper & Row, 1967. (《希望神学》)

Jürgen Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* , München: Chr. Kaiser Verlag,

1972. *The Crucified God* , trans. R. A. Wilson & John Bowden, New York: Harper & Row, 1974.（《被钉十字架的上帝》）

Jürgen Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes: Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1975. *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* , New York: Harper & Row, 1977.（《圣灵力量中的教会》）

Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes: Zur Gotteslehre* , München: Chr. Kaiser Verlag, 1981. *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* , trans. Margaret Kohl, San Francisco: Harper & Row, 1981, Minneapolis: Fortress Press, 1993.（《三位一体与上帝之国》）

Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann* , Edinburgh: T. & T. Clark, 1995.（《莫尔特曼的神学》）

跋

《世说新语·假谲篇》："愍度道人始欲过江，与一伧道人为侣，谋曰：用旧义往江东，恐不办得食，便共立心无义。既而此道人不成渡。愍度果讲义积年。后有伧人来，先道人寄语云：为我致意愍度：无义那可立？治此计，权救饥尔，无为遂负如来也。"余草成此书，著述率尔，深恐有负巴特，苟能得免于曲学阿世，妄树新义之讥，是为幸矣！古人著述皆有所为而作，非为著述而著述，以有所为也，故能立言不朽。余著此书，非所期于立言不朽之域，惟愿速朽也。

十余年前余读刘小枫师之《上帝就是上帝：纪念巴特逝世二十周年》，始晓巴特之名。然于其学之堂庑规模，未窥门径。后见国家图书馆藏德文《〈罗马书〉释义》及《教会教义学》英译十三卷，方略知其学术源本。读巴特之书其难有五：语言隔阂，精妙之处，难以神会，一也；其以一种文化为传统、以一时代为背景，不易打通，二也；其书卷帙浩繁，遍览已不易，精通尤难，三也；其奥意隐微，归旨难求，四也；与其门人传人素无传承交通，无以亲证，五也。上世纪末，余不自量力，欲深究巴特之学，日夜苦读，执笔不辍，温巴赫《B小调弥撒》千遍，此书始成。余自知于巴特之学，所知者十分之一，所不解者十之八九。每一念及种种未解之疑义、悬空之案断，寝食难安，惶恐不已。一过而立之年，便觉岁月不淹，人生苦短，一事之成，良非易事。惟七八友人，提携共勉，虽寂寞勤苦，亦略无憾矣！

渠敬东、施宏俊兄慨允出版拙作，刘小枫师、李秋零师、李猛兄、吴增定兄襄助研究资料，吴飞兄与我参读巴特，赵晓力兄阅过部分草稿，谨此一并致谢！

张旭

二零零五年二月于北京